BOAVENTURA DE SOUSA SANTOS

Una epistemología del SUR





CLACSO COEDICIONES



sociología
y
política

UNA EPISTEMOLOGÍA DEL SUR:
LA REINVENCIÓN DEL CONOCIMIENTO Y LA EMANCIPACIÓN SOCIAL

por

BOAVENTURA DE SOUSA SANTOS

edición de

JOSÉ GUADALUPE GANDARILLA SALGADO



Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales



CLACSO

Conselho Latino-americano de Ciências Sociais



siglo xxi editores, s.a. de c.v.
CERRO DEL AGUA 248, ROMERO DE TERREROS, 04310, MÉXICO, D.F.

siglo xxi editores, s.a.
TUCUMÁN 1621, 7º N, C1050AAG, BUENOS AIRES, ARGENTINA

siglo xxi de españa editores, s.a.
MENÉNDEZ PIDAL 3 BIS, 28036, MADRID, ESPAÑA

BD175
S35
2009 Santos, Boaventura de Sousa
Una epistemología del sur : la reinvención del conocimiento y la emancipación social / por Boaventura de Sousa Santos ; editor, José Guadalupe Gandarilla Salgado. — México : Siglo XXI : CLACSO, 2009.
368 p. — (Sociología y política)

ISBN-13: 978-607-03-0056-1

1. Sociología del conocimiento. 2. Epistemología social.
I. Gandarilla Salgado, José Guadalupe, ed. II. t. III. Ser.

primera edición, 2009

isbn 978-607-03-0056-1

CLACSO
Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales - Conselho Latino-americano de Ciências Sociais
Av. Callao 875 | piso 5° | C1023AAB Ciudad de Buenos Aires | Argentina
Tel (54 11) 4811 6588 | Fax (54 11) 4812 8459
<clacso@clacso.edu.ar> | <www.clacso.org>

impreso en impresora gráfica hernández
capuchinas 378
col. evolución
57700 estado de méxico

PRESENTACIÓN DEL EDITOR

Boaventura de Sousa Santos es un autor cuya obra, en México, comenzó a publicarse algo más tardíamente que en otros países latinoamericanos. La difusión inicial de sus trabajos comenzó por medio de algunos artículos de revista y capítulos de libro que, sin embargo, no se conocieron más allá de las fronteras colombianas. Pioneros en su difusión desde aquellas tierras fueron, sin duda, los integrantes del Instituto Latinoamericano de Servicios Legales Alternativos (ILSA), quienes ya a inicios de los años noventa le editaron sendos ensayos en su revista especializada (*El Otro Derecho*), y el primer libro de nuestro autor en la región latinoamericana (*Estado, derecho y luchas sociales*, 1991). Los temas que comprenden dichos trabajos tienen relación con uno de los campos de conocimiento que nuestro autor cultiva, el de la sociología jurídica.

En un segundo momento, su vinculación con el medio latinoamericano ocurrirá cuando la revista *Nueva Sociedad*, bien conocida en el medio venezolano, extracte el capítulo 6 del libro anterior y lo dé a conocer, a fines de 1991, en su número 116, y un año después publique una breve reseña anónima de dicho libro en su número 118, correspondiente al segundo bimestre de 1992. A esto le seguirá, en una no muy cuidada edición, la publicación de su segundo libro en la región. Desde el Programa de Estudios Postmodernos, del Centro de Investigaciones Post-doctorales (CIPOST) de la Facultad de Ciencias Económicas y Sociales de la Universidad Central de Venezuela, surge el interés por publicar un volumen en el que nuestro autor profundiza un conjunto de reflexiones que se sitúan en otro de los campos de conocimiento de los que se ha venido ocupando, éste compuesto por su interés en los temas de orden epistemológico. Desde dicha entidad académica se edita, en 1996, *Introducción a una ciencia posmoderna*, en el número 3 de la Colección de Estudios Avanzados, libro éste que Boaventura de Sousa Santos publicara originalmente, en Portugal, desde 1989.

Sobra decir que, en ambos casos, sin embargo, su acceso a una gama de lectores y lectoras más amplia se verá imposibilitado y su

distribución en tirajes muy limitados y ya agotados, solamente aseguró que dichas ediciones circularan como un patrimonio reservado de los especialistas. De tal modo y a riesgo de equivocarme, se podría afirmar que siendo tan loable la publicación de estos primeros materiales, lamentablemente, los mismos operaron casi en la clandestinidad.

Hacia fines de los años noventa, de nueva cuenta desde Colombia, con el lanzamiento de sus libros *De la mano de Alicia. Lo social y lo político en la posmodernidad* (1998), y *La globalización del derecho. Los nuevos caminos de la regulación y la emancipación* (1998), su obra conocerá alcances más significativos y su arraigo en la región será más amplio, detonando la circulación y publicación de algunos de sus trabajos tanto en Argentina como en México. Dicho sea de paso, en el país pampeano a los inicios de los años noventa un par de breves ensayos de Santos fueron publicados en la revista, actualmente fuera de circulación, *Al Cielo por Asalto*.

Al igual que otros lectores del medio mexicano interesados en la obra de Boaventura de Sousa Santos, quien esto escribe tuvo conocimiento de la misma a través de su participación en el Coloquio Internacional "Las ciencias y las humanidades en los umbrales del siglo XXI", organizado durante el primer bimestre de 1997 por Pablo González Casanova, y auspiciado por el Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades.[1] Su exposición se publicó en video y en texto impreso, en el año de 1998, con el título *Por una concepción multicultural de los derechos humanos*, en uno de los 20 folletos que integran dicha colección. Ya antes, en julio de 1997, este trabajo había sido difundido como artículo por la revista *Memoria*. Dentro de las múltiples ideas sugestivas que se desprendían de una atenta lectura de ese breve ensayo destacaba la pormenorizada exposición por parte de Santos de un concepto que seguirá presente en su obra posterior y cuyas resonancias, para el medio nacional, no eran marginales. Hacemos referencia, desde luego, a la noción de *hermenéutica diatópica*,[2] que

[1] Hay que señalar que Boaventura de Sousa Santos había tenido una inicial incursión en el medio académico mexicano, en mayo de 1993, cuando participó en el coloquio coordinado por Bolívar Echeverría "Modernidad europea, mestizaje cultural y *ethos* barroco", efectuado en la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM. Su participación de aquel entonces apareció publicada con el título "El Norte, el Sur, la utopía y el *ethos* barroco" en el libro Echeverría, Bolívar. *Modernidad, mestizaje cultural,* ethos *barroco*, México, UNAM-El equilibrista, 1994, pp. 311-332.

[2] Esta categoría, de alto significado para el pensamiento de Boaventura de Sousa Santos,

en dicho trabajo se plantea como una herramienta heurística necesaria para discutir, desde una perspectiva crítica, con el énfasis puesto en la cuestión de los derechos humanos, el proceso de globalización y los procesos de fragmentación e integración cultural.

Entre el año de 1999 y hasta la fecha, se registra, en el caso de México, un interés cada vez mayor y más frecuente por la difusión del pensamiento del sociólogo portugués, es así que son publicados extensos ensayos en la *Revista Mexicana de Sociología*, en la *Revista Chiapas* (mismos que figuran como capítulos cinco y seis de este libro) y en la ya mencionada *Memoria*. Por nuestra parte, intentamos poner a disposición de las y los lectores interesados algunas de las importantes reflexiones que nuestro autor ha desarrollado al respecto de otro de los temas en que ha incursionado: la situación de la crisis y desafíos de la institución universitaria en el cambio de siglo y de las perspectivas y lineamientos de su posible reforma. Dimos a conocer desde *Educación Superior: Cifras y Hechos*, sus textos "El Foro Social Mundial y el auto-aprendizage: la Universidad Popular de los Movimientos Sociales" (2005) y las "Tesis para una universidad pautada por la ciencia posmoderna" (2004), que acabamos de volver a publicar como capítulo del libro colectivo *Reestructuración de la universidad y del conocimiento* (2007). Además de ello, incluimos en la Colección Educación Superior, la edición mexicana del libro *La Universidad en el siglo XXI. Por una reforma democrática y emancipadora de la Universidad* (México, UNAM, 2005), al cual le fue conferido, en 2006, el Premio de ensayo Casa de Las Américas.

Fue, justamente, con motivo de su visita a México a mediados de 2005 en que convinimos la posibilidad de publicar un nuevo libro que, en un primer momento, comprendiera la primera edición en español, mediando dos décadas, de "Un discurso sobre las ciencias", que ahora figura como capítulo 1. Publicación que señala las líneas en que Santos identifica los rasgos de la crisis del paradigma domi-

tiene sus referentes en el planteamiento del filósofo barcelonés Raimon Panikkar, altamente interesado en el diálogo entre las culturas de Oriente y Occidente, quien justamente a través del señalamiento del problema de los topoi y de la isotopía y la distopía, recurre al concepto de hermenéutica *diatópica* como un valioso recurso heurístico. Pannikar se pronuncia también por una hermenéutica morfológica y una hermenéutica diacrónica que juntos comportan "tres momentos kairológicos ... interconectados de superar la distancia epistemológica y por lo tanto el aislamiento humano". Pannikar, Raimón. "Introducción" [1977] en *Mito, fe y hermenéutica*, Barcelona, Herder, 2007, p. 32.

nante de la ciencia moderna (cuya base sitúa en la preponderancia de polaridades binarias o dicotómicas, sujeto-objeto, mente-materia, naturaleza-sociedad, ciencias-humanidades, etc., en que se plasma la ruptura con el sentido común), y el rumbo que parece estar siguiendo su transición, y que a falta de mejor nomenclatura califica, en su momento, como ciencia posmoderna. Si ya aparecía como atractiva la idea de tal publicación, más sugerente resultaba la idea de acompañarla de "Hacia una sociología de las ausencias y una sociología de las emergencias", que ocupa el capítulo 3 en este libro, en la medida en que este último representaba la puesta al día del debate al que Santos convocara desde mediados de los ochenta y que concitó la publicación en portugués de un volumen en que intervienen más de treinta autores y suma poco más de 800 cuartillas, cuyo título es *Conhecimiento prudente para uma vida decente: Um discurso sobre as ciencias revisitado* (Sao Paulo, Editora Cortez, 2004). La versión en castellano que presentamos en el capítulo 3 tiene la virtud, además, de contener una digresión actualizada con relación a la publicada por Trotta en 2005, y considerablemente más amplia en la parte correspondiente a "las lógicas de producción de no existencia" y "las cinco ecologías" que se le oponen (ecología de saberes, de temporalidades, de reconocimientos, de escalas de pensamiento y acción y, finalmente, de productividades).

Sin embargo, la interpretación de Santos no reduce el proceso a una transición exclusivamente epistemológica en las estructuras del saber, ubica ésta en las líneas generales de una transición que ocurre en los dominios de lo social y lo político. El posmodernismo celebratorio, en su rechazo del paradigma moderno, reniega también del discurso crítico que la modernidad (occidental) había creado y de las grandes narrativas emancipatorias que propicio, por ello, el distanciamiento que nuestro autor promueve se afinca, en su momento, en un posmodernismo de oposición. Hoy, esta alternativa, para el propio Santos se revela insuficiente y le exige distanciarse también de las versiones dominantes del poscolonialismo y pronunciarse por un poscolonialismo de oposición. La naturaleza intrínseca de ambos distanciamientos lleva a nuestro autor a formular una alternativa que si bien no promueve una nueva teoría general de la emancipación, sí se pronuncia por una "teoría general de la imposibilidad de una teoría general". La ampliación en la escala del razonamiento y la perspectiva desde la que se enuncia críticamente conducen a nuestro autor, en sus

trabajos más recientes (y de los que este libro da cuenta), a proponer una epistemología del Sur que tenga por base las siguientes orientaciones: "aprender que existe el Sur, aprender a ir hacia el Sur, aprender a partir del Sur y con el Sur". En este aspecto el planteamiento de Santos remite, poderosamente, a lo ya señalado, en su momento, en un tono literario por el llamado "poeta de los heterónimos".[3]

Como ya se aprecia, en este sucinto recorrido, el de Boaventura de Sousa Santos es un caso muy ilustrativo de un autor que ha ampliado, de manera significativa, tanto en la teoría como en la práctica, sus territorios de interés, su propio horizonte de visibilidad. Sus reflexiones avanzan desde una comprensión crítica y alternativa del derecho hasta una comprensión pluridimensional, transdisciplinaria e intercultural del paradigma de la modernidad y de las señales que parecen estar marcando su transición. Consecuencia de ello ha sido el que, en correspondencia, se aumentaran los alcances del libro que obra en sus manos para dar cabida, en toda la segunda parte, a una serie de trabajos en que se analizan las características de los procesos actuales de emancipación social.

Para que este libro fuera posible se contó, en todo momento, con la buena voluntad del autor y con el compromiso manifiesto de las autoridades del Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades de la UNAM, en las personas de su anterior director Daniel Cazés, Norma Blázquez, su actual directora y Rogelio López, secretario técnico. Diversas razones fueron posponiendo su publicación pero permitieron que en su actual versión incluya algo de lo más reciente del pensamiento de Boaventura de Sousa Santos, y sea finalmente auspiciada su edición por el Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO) y por esta casa editora.

Quienes acometan su lectura dictaminarán hasta que punto se logra colmar con el presente la disposición, en español, de la obra del quizá más importante sociólogo portugués y de uno de los pensadores más originales del momento.

José Guadalupe Gandarilla Salgado

[3] Afirma Fernando Pessoa en una de sus obras más significativas: "Sentí en sueños mi liberación, como si mares del Sur me hubiesen ofrecido islas maravillosas aún no descubiertas. Sería entonces el reposo, el arte consumado, la realización intelectual de mi ser". Pessoa, Fernando. *Libro del desasosiego*. Buenos Aires, Émece, 2005, 7a. edición, p. 53.

PREFACIO

Entiendo por epistemología del Sur la búsqueda de conocimientos y de criterios de validez del conocimiento que otorguen visibilidad y credibilidad a las prácticas cognitivas de las clases, de los pueblos y de los grupos sociales que han sido históricamente victimizados, explotados y oprimidos, por el colonialismo y el capitalismo globales. El Sur es, pues, usado aquí como metáfora del sufrimiento humano sistemáticamente causado por el colonialismo y el capitalismo. Es un Sur que también existe en el Norte global geográfico, el llamado Tercer Mundo interior de los países hegemónicos. A su vez, el Sur global geográfico contiene en sí mismo, no sólo el sufrimiento sistemático causado por el colonialismo y por el capitalismo globales, sino también las prácticas locales de complicidad con aquéllos. Tales prácticas constituyen el Sur imperial. El Sur de la epistemología del Sur es el Sur antiimperial.

La primera premisa de los ensayos reunidos en este libro es que no habrá justicia social global sin justicia cognitiva global. Los procesos de opresión y de explotación, al excluir grupos y prácticas sociales, excluyen también los conocimientos usados por esos grupos para llevar a cabo esas prácticas. A esta dimensión de la exclusión la he llamado epistemicidio. La epistemología del Sur, al mismo tiempo que denuncia el epistemicidio, ofrece instrumentos analíticos que permiten, no sólo recuperar conocimientos suprimidos o marginalizados, sino también identificar las condiciones que tornen posible construir nuevos conocimientos de resistencia y de producción de alternativas al capitalismo y al colonialismo globales. En esto consiste la propuesta de una ecología de los saberes.

La segunda premisa de este libro es que, tal como en el inicio, el capitalismo y el colonialismo continúan profundamente entrelazados, aunque las formas de articulación hayan variado a lo largo del tiempo. El fin del colonialismo formal, o político en sentido estricto no significó el fin del colonialismo social, cultural y, por lo tanto, político en sentido amplio. El proyecto colonial continúa hoy en vigor bajo nuevas formas y puede incluso afirmarse que su articulación con el

capitalismo global nunca fue tan intensa como ahora. De este modo, la epistemología del Sur para ser consistentemente anticapitalista ha de ser también anticolonial, y viceversa. La posibilidad de un futuro poscapitalista se basa en la posibilidad de un futuro poscolonial, y viceversa.

En cuanto epistemología poscolonial, la epistemología del Sur ha de tomar en cuenta las especificidades de las prácticas coloniales a las que se opone. No se trata de diferenciar los varios colonialismos en el sentido de determinar los que fueron mejores y los que fueron peores, ya que todos fueron igualmente malos. Se trata, antes, de distinguir entre diferentes prácticas de colonización para sintonizar mejor las prácticas que se les deben oponer. Es sabido, por ejemplo, que las prácticas coloniales del colonialismo ibérico (ilustrado en este libro por el colonialismo portugués) fueron distintas de las del colonialismo británico. Las prácticas anticoloniales y poscoloniales emergentes de los pueblos que estuvieron sujetos a los dos colonialismos deben ser también diferentes, por lo menos parcialmente.

La tercera premisa de este libro es que la epistemología del Sur apunta fundamentalmente a prácticas de conocimiento que permitan intensificar la voluntad de transformación social. La identificación de las relaciones desiguales de poder-saber que subyacen a las epistemologías del Norte (hecha recientemente con extraordinaria erudición y brillantez por Pablo González Casanova en su libro *Las nuevas ciencias y las humanidades. De la academia a la política*, Barcelona, Anthropos-IIS/UNAM, 2004) es un primer paso para transformar esas relaciones de poder. Tiene muy poco sentido hacer una crítica pretendidamente radical de la modernidad occidental sin cuestionar el mecanismo fundamental de su reproducción: la reducción de la realidad a lo que existe. Es eso lo que hacen las corrientes a las que designo posmodernismo celebratorio. Tiene igualmente poco sentido hacer una crítica culturalista a la modernidad occidental, por más radical que sea, como hacen ciertas corrientes del poscolonialismo, dejando en la sombra los procesos económicos, sociales y políticos que tanto se reproducen en la crítica de la cultura, como en la cultura de la crítica. Contra la redución de la realidad a lo que existe y las omisiones culturalistas que la sustentan, presento, como propuesta central de este libro, una sociología de las ausencias y una sociología de las emergencias.

Este libro se debe a la iniciativa de José Guadalupe Gandarilla Salgado y a su esfuerzo diligente y competente para dar a conocer mi

trabajo en México. José Gandarilla tradujo la mayoría de los textos y agregó las referencias en español de las obras mencionadas. Le estoy muy agradecido por ello. El resto de las traducciones se deben a Joaquín Herrera Flores, Ana Esther Ceceña y Ramón Vera Herrera. Igualmente les estoy muy agradecido. Me gustaría también agradecer a Germinal Cocho y a Pedro Miramontes por la revisión de la tradución del primer capítulo.

I.
HACIA UNA EPISTEMOLOGÍA MÁS ALLÁ DE LO POSMODERNO

1. UN DISCURSO SOBRE LAS CIENCIAS[1]

INTRODUCCIÓN

Vivimos en un tiempo atónito que al desplegarse sobre sí mismo descubre que sus pies son un cruce de sombras, sombras que vienen del pasado que o pensamos que ya no somos, o pensamos que no hemos todavía dejado de ser, sombras que vienen del futuro que o pensamos que ya somos, o pensamos que nunca llegaremos a ser. Cuando, al procurar analizar la situación presente de las ciencias en su conjunto, miramos hacia el pasado, la primera imagen es, quizá, la de que los progresos científicos de los últimos treinta años son de tal manera dramáticos que los siglos que nos precedieron –desde el siglo XVI, donde todos nosotros, científicos modernos, nacemos, hasta el propio siglo XIX– no son más que una prehistoria antigua. Pero si cerramos los ojos y los volvemos a abrir, verificamos con sorpresa que los grandes científicos que establecieron y delimitaron el campo teórico en que todavía hoy nos movemos vivieron o trabajaron entre el siglo XVIII y los primeros veinte años del siglo XX, de Adam Smith y Ricardo a Lavoisier y Darwin, de Marx y Durkheim a Max Weber y Pareto, de Humboldt y Planck a

[1] Este capítulo fue inicialmente publicado como un pequeño libro en 1987 (Portugal, Afrontamento) y fue publicado, posteriormente, como artículo de revista, en Brasil (*Revista Estudos Avançados* del Instituto de Estudos Avançados de la Universidad de São Paulo, vol. 2, núm. 2, 1988, pp. 46-71) y en los Estados Unidos de América (*Review* del Fernand Braudel Center, vol. XV, núm. 1, invierno de 1992, pp. 9-47). El libro conoció un éxito que me sorprendió, siendo por años una lectura continuamente recomendada en los cursos de filosofía, bien de la enseñanza secundaria, bien del nivel superior. Está hoy en circulación la 14a. edición portuguesa. Ésta es la primera edición en español.

Las ideas desarrolladas en este capítulo fueron profundizadas en libros posteriores, destacadamente en *Introdução a uma ciência pós-moderna* (Portugal, Afrontamento, 1989) [Aunque se dispone de una edición al castellano, está agotada hace tiempo. Boaventura de Sousa Santos, *Introducción a una ciencia posmoderna*, Caracas, CIPOST-FACES-UCV, Colección Estudios Avanzados 3, 1996, 188 pp.], en *Toward a New Common Sense* (Nueva York Routledge, 1995), en *Crítica de la razón indolente: contra el desperdicio de la experiencia* (Bilbao, Descleé de Brouwer, 2003) en *Conhecimiento prudente para uma vida decente: Um discurso sobre as ciencias revisitado* (São Paulo, Editora Cortez, 2004), y en *El milenio huérfano: ensayos para una nueva cultura política* (Madrid, Trotta, 2005).

Poincaré y Einstein. Y, de tal modo es así que es posible decir que en términos científicos vivimos todavía en el siglo XIX y que el XX todavía no comenzó, ni tal vez comience antes de terminar. Y sí, en vez de en el pasado, centramos nuestro mirar en el futuro, del mismo modo dos imágenes contradictorias nos ocurren alternadamente. Por un lado, las potencialidades de traducción tecnológica de los conocimientos acumulados nos hacen creer en el umbral de una sociedad de comunicación e interactiva liberada de las carencias e inseguridades que todavía hoy componen los días de muchos de nosotros: el siglo XXI ha iniciado antes de comenzar. Por otro lado, una reflexión cada vez más profunda sobre los límites del rigor científico combinada con los peligros cada vez más verosímiles de catástrofe ecológica o de guerra nuclear nos hacen temer que el siglo XXI termine antes de comenzar.

Recurriendo a la teoría sinergética del físico teórico Hermann Haken, podemos decir que vivimos en un sistema visual muy inestable en el que la mínima fluctuación de nuestra percepción visual provoca rupturas en la simetría de lo que vemos. Así, mirando la misma figura, o vemos un vaso griego blanco recortado sobre un fondo negro, o vemos dos rostros griegos de perfil, frente a frente, recortados sobre un fondo blanco. ¿Cuál de las imágenes es la verdadera? Ambas y ninguna. Es ésta la ambigüedad y la complejidad de la situación del tiempo presente, un tiempo de transición, en sincronía con muchas cosas que están más allá o más acá de él, pero descompasado en relación con todo lo que lo habita.

Tal como en otros periodos de transición, difíciles de entender y de explorar, es necesario voltear a las cosas simples, a la capacidad de formular preguntas simples, preguntas que, como Einstein acostumbraba decir, sólo un niño puede hacer pero que, después de hechas, son capaces de trazar una luz nueva a nuestra perplejidad. Tengo conmigo un niño que hace precisamente doscientos treinta y cinco años hizo algunas preguntas simples sobre las ciencias y los científicos. Las hizo al inicio de un ciclo de producción científica que muchos de nosotros juzgamos está ahora llegando a su fin. Ese niño fue Jean-Jacques Rousseau. En su célebre *Discurso sobre las ciencias y las artes* (1750) Rousseau formula varias cuestiones al tiempo que responde a la también razonablemente infantil pregunta que le fuera propuesta por la Academia de Dijon.[2] Esta última versaba así: ¿El progreso de las ciencias y de las artes contri-

[2] Jean-Jacques Rousseau (1971, vol. 2, p. 52 ss.).

buirá a purificar o a corromper nuestras costumbres? Se trata de una pregunta elemental, al mismo tiempo que profunda y fácil de entender. Para darle respuesta –de tal modo elocuente que le mereció el primer premio y algunas enemistades– Rousseau hizo las siguientes preguntas no menos elementales. ¿Hay alguna relación entre la ciencia y la virtud? ¿Hay alguna razón de peso para que sustituyamos el conocimiento vulgar que tenemos de la naturaleza y de la vida y que compartimos con los hombres y las mujeres de nuestra sociedad por el conocimiento científico producido por pocos e inaccesible a la mayoría? ¿Contribuirá la ciencia a disminuir el foso creciente en nuestra sociedad entre lo que se es y lo que se aparenta ser, el saber decir y el saber hacer, entre la teoría y la práctica? Preguntas simples a las que Rousseau responde, de modo igualmente simple, con un rotundo no.

Estábamos, entonces, a mediados del siglo XVIII, a unas alturas en que la ciencia moderna, surgida de la revolución científica del siglo XVI de la mano de Copérnico, Galileo y Newton, comenzaba a dejar los cálculos esotéricos de sus precursores para convertirse en el fermento de una transformación técnica y social sin precedentes en la historia de la humanidad. Una fase de transición, pues, que dejaba perplejos a los espíritus más atentos y los hacía reflexionar sobre los fundamentos de la sociedad en que vivían y sobre el impacto de las vibraciones a las que estarían sujetos por vía del orden científico emergente. Hoy, doscientos años transcurridos, somos todos protagonistas y productos de ese nuevo orden, testimonios vivos de las transformaciones que produjo. Con todo, no lo somos, en 1985, del mismo modo en que lo éramos hace quince o veinte años. Por razones que apunto más adelante, estamos de nuevo perplejos, perdimos la confianza epistemológica, se instaló en nosotros una sensación de pérdida irreparable tanto más extraña cuanto no sabemos con certeza qué es lo que estamos en vías de perder; admitimos también, en otros momentos, que esa sensación de pérdida sea quizá la cortina de humo atrás de la cual se esconden las nuevas riquezas de nuestra vida individual y colectiva. Pero nuevamente vuelve ahí la perplejidad de no saber lo que abundará en nuestra nueva opulencia.

De ahí la ambigüedad y complejidad del tiempo científico actual al que comencé por aludir. De ahí también la idea, hoy compartida por muchos, de que estamos en una fase de transición. De ahí, finalmente, la urgencia de dar respuesta a preguntas simples, elementales, inteligibles. Una pregunta elemental es una pregunta que llega

al magma más profundo de nuestra perplejidad individual y colectiva con la limpieza técnica de un arpón. Fueron así las preguntas de Rousseau, tendrán que ser así las nuestras. Más que eso, doscientos y tantos años después, nuestras preguntas continúan siendo las de Rousseau. Estamos de nuevo colocados en la necesidad de preguntar por las relaciones entre la ciencia y la virtud, por el valor del conocimiento llamado ordinario o vulgar que nosotros, sujetos individuales o colectivos, creamos y usamos para dar sentido a nuestras prácticas y que la ciencia se obstina en considerar irrelevante, ilusorio y falso; y tenemos, finalmente, que preguntar por el papel de todo el conocimiento científico acumulado en el enriquecimiento o empobrecimiento práctico de nuestras vidas, o sea, por la contribución positiva o negativa de la ciencia a nuestra felicidad. Nuestra diferencia existencial con relación a Rousseau es que, si nuestras preguntas son simples, las respuestas lo son mucho menos. Estamos en el fin de un ciclo de hegemonía de un cierto orden científico. Las condiciones epistémicas de nuestras preguntas están inscritas en el reverso de los conceptos que utilizamos para darles respuesta. Es necesario un esfuerzo de desencubrimiento conducido sobre el filo de una navaja entre la lucidez y la ininteligibilidad de la respuesta. Son igualmente diferentes y mucho más complejas las condiciones sociológicas y psicológicas de nuestro cuestionar. Es muy diferente preguntar por la utilidad o la felicidad que el automóvil me puede proporcionar si la pregunta es hecha cuando nadie de mis alrededores tiene automóvil, cuando toda la gente tiene excepto yo o cuando yo mismo tengo carro desde hace más de veinte años.

Tenemos forzosamente que ser más rousseaunianos en el preguntar que en el responder. Comenzaré por caracterizar sucintamente el orden científico hegemónico. Analizaré después las señales de crisis de esa hegemonía, distinguiendo entre las condiciones teóricas y las condiciones sociológicas de la crisis. Finalmente especularé sobre el perfil del nuevo orden científico emergente distinguiendo de nuevo entre las condiciones teóricas y las condiciones sociológicas de tal emergencia. Este decurso analítico estará delimitado por las siguientes hipótesis de trabajo: primero, comienza a dejar de tener sentido la distinción entre las ciencias naturales y las ciencias sociales; segundo, la síntesis que habrá de operar entre ellas tiene como polo catalizador a las ciencias sociales; tercero, para eso, las ciencias sociales tendrán que rechazar todas las formas de positivismo lógico o empírico o de mecanicismo materialista o idealista con la

consecuente revalorización de lo que se convino en llamar humanidades o estudios humanísticos; cuarto, esta síntesis no se propone una ciencia unificada, ni siquiera una teoría general, sino tan sólo un conjunto de pasajes temáticos donde convergen caudales de agua que hasta ahora concebimos como objetos teóricos estancados; quinto, a medida que se diera esta síntesis, la distinción jerárquica entre conocimiento científico y conocimiento vulgar tenderá a desaparecer y la práctica será el hacer y el decir de la filosofía de la práctica.

EL PARADIGMA DOMINANTE

El modelo de racionalidad que preside la ciencia moderna se constituyó a partir de la revolución científica del siglo XVI y fue desarrollado en los siglos siguientes básicamente en el dominio de las ciencias naturales. Aunque con algunos presagios en el siglo XVIII, es sólo en el siglo XIX cuando este modelo de racionalidad se extiende a las emergentes ciencias sociales. A partir de entonces puede hablarse de un modelo global de racionalidad científica que admite variedad interna pero que se distingue y defiende, por vía de fronteras palpables y ostensiblemente vigiladas, de dos formas de conocimiento no científico (y, por lo tanto, irracional) potencialmente perturbadoras e intrusas: el sentido común y las llamadas humanidades o estudios humanísticos (en los que se incluirán, entre otros, los estudios históricos, filológicos, jurídicos, literarios, filosóficos y teológicos).

Siendo un modelo global, la nueva racionalidad científica es también un modelo totalitario, en la medida en que niega el carácter racional a todas las formas de conocimiento que no se pautaran por sus principios epistemológicos y por sus reglas metodológicas. Es ésta su característica fundamental y la que mejor simboliza la ruptura del nuevo paradigma científico con los que lo preceden. Está identificada, con creciente definición, en la teoría heliocéntrica del movimiento de los planetas de Copérnico, en las leyes de Kepler sobre las órbitas de los planetas, en las leyes de Galileo sobre la caída de los cuerpos, en la gran síntesis del orden cósmico de Newton y finalmente en la conciencia filosófica que le confieren Bacon y, sobre todo, Descartes. Esta preocupación en testimoniar una ruptura fundacional que posibilita una y sólo una forma de conocimiento verdadero está bien patente en la actitud mental de

sus protagonistas, en su asombro ante sus propios descubrimientos y la extrema y al mismo tiempo serena arrogancia con que se miden con sus contemporáneos. Para citar sólo dos ejemplos, Kepler escribe en su libro *Armonía del mundo*, publicado en 1619, a propósito de las armonías naturales que descubrirá en los movimientos celestiales:

> Perdóname, pero estoy feliz; si os incomoda yo perseveraré; [...] Mi libro puede esperar muchos siglos por su lector. Pero Dios mismo tuvo que esperar seis mil años por aquellos que pudiesen contemplar su trabajo.[3]

Por otro lado, Descartes, en esa maravillosa autobiografía espiritual que es el *Discurso del método* y a la que volveré más adelante, dice, refiriéndose al método por él descubierto:

> Porque yo recogí de él tales frutos que aunque en el juicio que hago de mí mismo, procuro siempre inclinarme más para el lado de la desconfianza que para el de la presunción, y aunque, mirando con la mirada del filósofo las diversas acciones y emprendimientos de todos los hombres, no haya casi ninguna que no me parezca vana e inútil, no dejo de percibir una extrema satisfacción con el progreso que juzgo haber hecho en busca de la verdad y de concebir tales esperanzas para el futuro que, si entre las ocupaciones de los hombres, puramente hombres, alguna hay que sea sólidamente buena e importante, oso creer que es aquella que escogí.[4]

Para comprender esta confianza epistemológica es necesario describir, aunque fuera sucintamente, los principales trazos del nuevo paradigma científico. Conscientes de que lo que los separa del saber aristotélico y medieval aún dominante no es sólo una mejor observación de los hechos como sobre todo una nueva visión del mundo y de la vida, los protagonistas del nuevo paradigma conducen una lucha apasionada contra todas las formas de dogmatismo y de autoridad. El caso de Galileo es particularmente ejemplar, y es nuevamente Descartes el que afirma:

> yo no podía escoger a ninguno cuyas opiniones me pareciesen deber ser preferidas a las de otros, y me encontraba como obligado a procurar conducirme por mí mismo.[5]

[3] Consultada la edición alemana (Introducción y traducción de Max Caspar), Johannes Kepler (1939, p. 280).

[4] René Descartes (1984, p. 6).

[5] Descartes (1984, p. 16).

Esta nueva visión del mundo y de la vida reconduce a dos distinciones fundamentales, por un lado, entre conocimiento científico y conocimiento del sentido común y, por el otro, entre naturaleza y persona humana. Al contrario de la ciencia aristotélica, la ciencia moderna desconfía sistemáticamente de las evidencias de nuestra experiencia inmediata. Tales evidencias, que están en la base del conocimiento vulgar, son ilusorias. Como bien lo resalta Einstein en el prefacio al *Diálogo sobre los grandes sistemas del mundo*, Galileo se esfuerza denodadamente por demostrar que la hipótesis de los movimientos de rotación y de traslación de la Tierra no están refutados por el hecho de que no observemos cualesquiera efectos mecánicos de esos movimientos, o sea, por el hecho de que la Tierra nos parece detenida y quieta.[6] Por otro lado, es total la separación entre la naturaleza y el ser humano. La naturaleza es tan sólo extensión y movimiento, es pasiva, eterna y reversible, mecanismo cuyos elementos se pueden desmontar y después relacionar bajo la forma de leyes, sin tener otra cualidad o dignidad que nos impida revelar sus misterios, develamiento que no es contemplativo, más bien activo, ya que apunta a conocer la naturaleza para dominarla y controlarla. Como dice Bacon, la ciencia hará de la persona humana "el señor y el poseedor de la naturaleza".[7]

Con base en estos supuestos el conocimiento científico avanza por la observación no comprometida y libre, sistemática y hasta donde sea posible rigurosa de los fenómenos naturales. El *Novum Organum* opone a la incertidumbre de la razón entregada a sí misma la certeza de la experiencia ordenada.[8] Al contrario de lo que piensa Bacon, la experiencia no dispensa a la teoría previa, el pensamiento deductivo o incluso a la especulación, pero fuerza a cualquiera de ellos a no dispensar, en tanto instancia de confirmación última, a la observación de los hechos. Galileo sólo refuta las deducciones de Aristóteles en la medida en que las encuentra insostenibles y es Einstein, también, quien nos llama la atención sobre el hecho de que los métodos ex-

[6] Einstein en Galileo (1970, p. XVII).

[7] Consultada la edición española (preparada y traducida por Gallach Palés). Francis Bacon (1933). Para Bacon "la senda que conduce al hombre al poder y la que conduce a la ciencia están muy próximas, siendo casi la misma" (p. 110). Si el objetivo de la ciencia es dominar la naturaleza no es menos verdad que "sólo podemos vencer a la naturaleza obedeciéndole" (p. 6), lo que no siempre ha sido debidamente resaltado en las interpretaciones de la teoría de Bacon sobre la ciencia.

[8] Véase Alexander Koyré (1981, p. 30).

perimentales de Galileo serán tan imperfectos que sólo por vía de especulaciones osadas podrá llenar las lagunas entre los datos empíricos (basta recordar que no había mediciones de tiempo inferiores al segundo).[9] Descartes, a su turno, va inequívocamente de las ideas a las cosas y no de las cosas a las ideas y establece la prioridad de la metafísica en tanto fundamento último de la ciencia.

Las ideas que presiden la observación y la experimentación son las ideas claras y simples a partir de las cuales se puede ascender a un conocimiento más profundo y riguroso de la naturaleza. Esas ideas son las ideas matemáticas. La matemática proporciona a la ciencia moderna no sólo el instrumento privilegiado del análisis sino también la lógica de la investigación, e incluso el modelo de representación de la propia estructura de la materia. Para Galileo, el libro de la naturaleza está escrito en caracteres geométricos[10] y Einstein no piensa de modo diferente.[11] De este lugar central de la matemática en la ciencia moderna derivan dos consecuencias principales. En primer lugar, conocer significa cuantificar. El rigor científico se calibra por el rigor de las mediciones. Las cualidades intrínsecas del objeto son, por así decir, descalificadas y en su lugar pasan a imperar las cantidades en que eventualmente se pueden traducir. Lo que no es cuantificable es científicamente irrelevante. En segundo lugar, el método científico se basa en la reducción de la complejidad. Conocer significa dividir y clasificar para después poder determinar relaciones sistemáticas entre lo que se separó. Ya en Descartes una de las reglas del *Método* consiste

[9] Einstein, *op. cit.* (1970, p. XIX).

[10] Entre muchos otros pasajes del *Diálogo sobre los grandes sistemas*, cf., el siguiente párrafo de Salviati: "En lo que respecta a la comprensión intensiva y en la medida en que este término denota la comprensión perfecta de alguna proposición, digo que la inteligencia humana comprende algunas de ellas perfectamente, y que, por lo tanto, al respecto de ellas tiene una certeza tan absoluta como la propia naturaleza. Tan sólo las proposiciones de las ciencias matemáticas, esto es, de la geometría y de la aritmética en las cuales la inteligencia divina conoce infinitamente más proposiciones porque las conoce todas. Pero en lo que respecta a aquellas pocas que la inteligencia humana comprende, pienso que su conocimiento es igual, en certeza objetiva, al conocimiento Divino porque, en esos casos, consigue comprender la necesidad más allá de la cual no hay mayor certeza", Galileo (1970, p. 103).

[11] La admiración de Einstein por Galileo está bien expresada en el prefacio referido en la nota 6. El modo radical (e instintivo) como Einstein "ve" la naturaleza matemática de la estructura de la materia explica en parte su larga batalla sobre la interpretación de la mecánica cuántica (especialmente contra la interpretación de Copenhague). Véase B. Hoffmann (1973, p. 173 y ss.).

precisamente en “dividir cada una de las dificultades [...] en tantas parcelas como sea posible y requerido para resolverlas mejor”.[12] La división primordial es la que distingue entre “condiciones iniciales” y “leyes de la naturaleza”. Las condiciones iniciales son el reino de la complicación, del accidente y donde es necesario seleccionar las que establecen las condiciones relevantes de los hechos a observar; las leyes de la naturaleza son el reino de la simplicidad y de la regularidad donde es posible observar y medir con rigor. Esta distinción entre condiciones iniciales y leyes de la naturaleza nada tiene de “natural”. Como bien observa Eugene Wigner, la misma es completamente arbitraria.[13] Sin embargo, es en ella en la que se asienta toda la ciencia moderna.

La naturaleza teórica del conocimiento científico parte de los presupuestos epistemológicos y de las reglas metodológicas ya referidas. Es un conocimiento causal que aspira a la formulación de leyes, a la luz de regularidades observadas, con vista a prever el comportamiento futuro de los fenómenos. El descubrimiento de leyes de la naturaleza descansa, por un lado, y como ya fue referido, en el aislamiento de las condiciones iniciales relevantes (por ejemplo, en el caso de la caída de los cuerpos, la posición inicial y la velocidad del cuerpo en caída) y, por otro lado, en el presupuesto de que el resultado se producirá independientemente del lugar y del tiempo en que se realizaran las condiciones iniciales. En otras palabras, el descubrimiento de leyes de la naturaleza se basa en el principio de que la posición absoluta y el tiempo absoluto nunca son condiciones iniciales relevantes. Este principio es, según Wigner, el más importante teorema de la invarianza en la física clásica. [14]

Las leyes, en cuanto categorías de inteligibilidad, reposan en un concepto de causalidad escogido, no arbitrariamente, entre los ofrecidos por la física aristotélica. Aristóteles distingue cuatro tipos de causa: la causa material, la causa formal, la causa eficiente y la causa final. Las leyes de la ciencia moderna son un tipo de causa formal que privilegia el *cómo funciona* de las cosas en detrimento de *cuál es el agente* o *cuál es el fin* de las cosas. Es por esta vía por la que el conocimiento científico rompe con el conocimiento de sentido común. Es

[12] Descartes (1984, p. 17).
[13] E. Wigner (1970, p. 3).
[14] *Ibid.* (p. 226).

que, mientras en el sentido común, y por lo tanto en el conocimiento práctico en que él se traduce, la causa y la intención conviven sin problemas, en la ciencia la determinación de la causa formal se obtiene con la expulsión de la intención. Es este tipo de causa formal el que permite prever y, por lo tanto, intervenir en lo real y el que, en última instancia, permite a la ciencia moderna responder a la pregunta sobre los fundamentos de su rigor y de su verdad como el conjunto de sus éxitos en la manipulación y en la transformación de lo real.

Un conocimiento basado en la formulación de leyes tiene como supuesto metateórico la idea de orden y de estabilidad del mundo, la idea de que el pasado se repite en el futuro. Según la mecánica newtoniana, el mundo de la materia es una máquina cuyas operaciones se pueden determinar exactamente por medio de leyes físicas y matemáticas, un mundo estático y eterno que fluctúa en un espacio vacío, un mundo que el racionalismo cartesiano torna cognoscible por la vía de su descomposición en los elementos que lo constituyen. Esta idea del mundo-máquina es de tal modo poderosa que se va a transformar en la gran hipótesis universal de la época moderna, el mecanicismo. Puede parecer sorprendente y hasta paradójico que una forma de conocimiento, basada en tal visión del mundo, haya venido a constituir uno de los pilares de la idea de progreso que cobra cuerpo en el pensamiento europeo a partir del siglo XVIII y que es la gran señal intelectual de la ascensión de la burguesía.[15] Pero la verdad es que el orden y la estabilidad del mundo son la precondición de la transformación tecnológica de lo real.

El determinismo mecanicista es el horizonte preciso de una forma de conocimiento que se pretende utilitaria y funcional, reconocido menos por la capacidad de comprender profundamente lo real que por la capacidad de dominarlo y transformarlo. En el plano social, es ése también el horizonte cognitivo más adecuado a los intereses de la burguesía ascendente que se sitúa en una sociedad en que comenzaba a dominar el estadio final de la evolución de la humanidad (el estado positivo de Comte, la sociedad industrial de Spencer, la solidaridad orgánica de Durkheim). De ahí que el prestigio de Newton y de las leyes simples a que reducía toda la complejidad del orden cósmico hayan convertido a la ciencia moderna en el modelo de racionalidad hegemónica que poco a poco se trasladó del estudio de la naturaleza hacia el estudio de

[15] Véase, entre muchos, S. Pollard (1971, p. 39).

la sociedad. Tal como fue posible descubrir las leyes de la naturaleza, sería igualmente posible descubrir las leyes de la sociedad. Bacon, Vico y Montesquieu son los grandes precursores. Bacon afirma la plasticidad de la naturaleza humana y, por lo tanto, su perfectibilidad, dadas las condiciones sociales, jurídicas y políticas adecuadas, condiciones que es posible determinar con rigor.[16] Vico sugiere la existencia de leyes que gobiernan deterministamente la evolución de las sociedades y tornan posible prever los resultados de las acciones colectivas. Con extraordinaria premonición Vico identifica y resuelve la contradicción entre la libertad y la imprevisibilidad de la acción humana individual y la determinación y previsibilidad de la acción colectiva.[17] Montesquieu puede ser considerado un precursor de la sociología del derecho al establecer la relación entre las leyes del sistema jurídico, hechas por el hombre, y las leyes inescapables de la naturaleza.[18]

En el siglo XVIII este espíritu precursor es ampliado y profundizado y el fermento intelectual que de ahí resulta, la Ilustración, creará las condiciones para la emergencia de las ciencias sociales en el siglo XIX. La conciencia filosófica de la ciencia moderna, que tuviera en el racionalismo cartesiano y en el empirismo baconiano sus primeras formulaciones, vino a condensarse en el positivismo ochocentista. Dado que, según éste, sólo hay dos formas de conocimiento científico –las disciplinas formales de la lógica y de la matemática y las ciencias empíricas según el modelo mecanicista de las ciencias naturales– las ciencias sociales nacerán para ser empíricas. El modo en que se asumió el modelo mecanicista fue, sin embargo, diverso. Distingo dos vertientes principales: la primera, sin duda dominante, consistió en aplicar, en la medida de lo posible, al estudio de la sociedad todos los principios epistemológicos y metodológicos que presidían al estudio de la naturaleza desde el siglo XVI; la segunda, durante mucho tiempo marginal pero hoy cada vez más practicada, consistió en reivindicar para las ciencias sociales un estatuto epistemológico y metodológico propio, con base en la especificidad del ser humano y su distinción polar en relación con la naturaleza. Estas dos concepciones han sido consideradas antagónicas, la primera sujeta al yugo positivista, la segunda librada de él, y cualquiera de ellas reivindicando el monopolio

[16] Bacon (1933).
[17] Giambattista Vico (1953).
[18] Montesquieu (1950).

del conocimiento científico social. Presentaré más adelante una interpretación diferente, pero ahora caracterizaré sucintamente cada una de estas variantes.

La primera variante –cuyo compromiso epistemológico está bien simbolizado en el nombre de "física social" con que inicialmente se designara a los estudios científicos de la sociedad– parte del supuesto de que las ciencias naturales son una aplicación o concretización de un modelo de conocimiento universalmente válido y, de sobra, el único válido. Por lo tanto, por mayores que sean las diferencias entre los fenómenos naturales y los fenómenos sociales es siempre posible estudiar estos últimos como si se tratase de los primeros. Se reconoce que esas diferencias actúan contra los fenómenos sociales, o sea, tornan más difícil el cumplimiento del canon metodológico y menos riguroso el conocimiento a que se llega, pero no hay diferencias cualitativas entre el proceso científico en este dominio y el que preside el estudio de los fenómenos naturales. Para estudiar los fenómenos sociales como si fuesen fenómenos naturales, o sea, para concebir los hechos sociales como cosas, tal como pretendía Durkheim,[19] el fundador de la sociología académica, es necesario reducir los hechos sociales a sus dimensiones externas, observables y mensurables. Las causas del aumento de la tasa de suicidio en la Europa del cambio de siglo no son buscadas en los motivos invocados por los suicidas y dejados en cartas, como era costumbre, sino a través de la verificación de regularidades en función de condiciones tales como el sexo, el estado civil, la existencia o no de hijos, la religión de los suicidas.[20]

Porque esa reducción no siempre es fácil y no siempre se consigue sin distorsionar groseramente los hechos o sin reducirlos a la casi irrelevancia, las ciencias sociales tienen un largo camino por recorrer en el sentido de compatibilizarse con los criterios de cientificidad de las ciencias naturales. Los obstáculos son enormes pero no son insuperables. Ernest Nagel, en *The Structure of Science*, simboliza bien el esfuerzo desarrollado en esta variante para identificar los obstáculos y apuntar las vías para superarlos. Éstos son algunos de los principales obstáculos: las ciencias sociales no disponen de teorías explicativas que les permitan abstraerse de lo real para después buscar en él, de modo metodológicamente controlado, la prueba adecuada; las

[19] Émile Durkheim (1980).
[20] Émile Durkheim (1973).

ciencias sociales no pueden establecer leyes universales porque los fenómenos sociales son históricamente condicionados y culturalmente determinados; las ciencias sociales no pueden producir previsiones fiables porque los seres humanos modifican su comportamiento en función del conocimiento que sobre él se adquiere; los fenómenos sociales son de naturaleza subjetiva y como tal no se dejan captar por la objetividad del comportamiento; las ciencias sociales no son objetivas porque el científico social no puede liberarse, en el acto de la observación, de los valores que forman su práctica en general y, por lo tanto, también su práctica como científico.[21]

En relación con cada uno de estos obstáculos, Nagel intenta demostrar que la oposición entre las ciencias sociales y las ciencias naturales no es tan lineal como se juzga y que, en la medida en que hay diferencias, ellas son superables o desdeñables. Reconoce, no obstante, que la superación de los obstáculos no siempre es fácil y que ésa es la razón principal del atraso de las ciencias sociales en relación con las ciencias naturales. La idea del atraso de las ciencias sociales es la idea central de la argumentación metodológica en esta variante, y, como ella, la idea de que ese atraso, con tiempo y dinero, podrá ir siendo reducido o hasta eliminado.

En la teoría de las revoluciones científicas de Thomas Kuhn el atraso de las ciencias sociales está dado por el carácter pre-paradigmático de estas ciencias, al contrario de las ciencias naturales, ellas sí, paradigmáticas. Mientras, en las ciencias naturales, el desarrollo del conocimiento tornó posible la formulación de un conjunto de principios y de teorías sobre la estructura de la materia que son aceptadas sin discusión por toda la comunidad científica, conjunto ese que designa como paradigmático, por lo que el debate tiende a atravesar verticalmente toda la espesura del conocimiento adquirido. El esfuerzo y el desperdicio que eso acarrea es simultáneamente causa y efecto del atraso de las ciencias sociales.

La segunda vertiente reivindica para las ciencias sociales un estatuto metodológico propio. Los obstáculos que hace poco enuncié son, según esta vertiente, infranqueables. Para algunos, es la propia idea de ciencia de la sociedad la que está en entredicho, para otros se trata tan sólo de emprender una ciencia diferente. El argumento fundamental es que la acción humana es radicalmente subjetiva. El compor-

[21] Ernest Nagel (1961, p. 447 y ss.).

tamiento humano, al contrario de los fenómenos naturales, no puede ser descrito y mucho menos explicado con base en sus características exteriores y objetivables, toda vez que el mismo acto externo puede corresponder a sentidos de acción muy diferentes. La ciencia social será siempre una ciencia subjetiva y no objetiva como las ciencias naturales; tiene que comprender los fenómenos sociales a partir de las actitudes mentales y del sentido que los agentes les confieren a sus acciones, para lo que es necesario utilizar métodos de investigación y hasta criterios epistemológicos diferentes de los existentes en las ciencias naturales, métodos cualitativos en vez de cuantitativos, con vista a la obtención de un conocimiento intersubjetivo, descriptivo y comprehensivo, en vez de un conocimiento objetivo, explicativo y nomotético.

Esta concepción de ciencia social se reconoce en una postura antipositivista y se sustenta en la tradición filosófica de la fenomenología y en ella convergen diferentes variantes, desde las más moderadas (como la de Max Weber)[22] hasta las más extremistas (como la de Peter Winch).[23] Con todo, en una reflexión más profunda, esta concepción, tal como ha venido a ser elaborada, se revela más subsidiaria del modelo de racionalidad de las ciencias naturales de lo que parece. Comparte con este modelo la distinción naturaleza / ser humano y tal como él tiene una visión mecanicista de la naturaleza, a la cual contrapone, con evidencia esperada, la especificidad del ser humano. A esta distinción, primordial en la revolución científica del siglo XVI, van a sobreponerse otras en los siglos siguientes, tal como la distinción naturaleza / cultura y la distinción ser humano / animal, para en el siglo XVIII poderse celebrar el carácter único del ser humano. La frontera que entonces se establece entre el estudio del ser humano y el estudio de la naturaleza no deja de ser prisionera del reconocimiento de la prioridad cognitiva de las ciencias naturales, pues, si, por un lado, se rechazan los condicionamientos biológicos del comportamiento humano, por el otro, se usan argumentos biológicos para delimitar la especificidad del ser humano. Puede, pues, concluirse que ambas concepciones de la ciencia social a las que aludí pertenecen al paradigma de la ciencia moderna, aún cuando la concepción mencionada en segundo lugar represente, dentro de este paradigma, una señal de

[22] Max Weber (1968).
[23] Peter Winch (1970).

crisis y contenga algunos de los componentes de la transición hacia otro paradigma científico.

LA CRISIS DEL PARADIGMA DOMINANTE

Son hoy muchos y fuertes los signos de que el modelo de racionalidad científica que acabo de describir, en algunos de sus trazos principales, atraviesa una profunda crisis. Defenderé en esta sección; primero, que esta crisis es no sólo profunda sino irreversible; segundo, que estamos viviendo un periodo de revolución científica que se inició con Einstein y la mecánica cuántica y no se sabe aún cuándo acabará; tercero, que las señales tan sólo nos permiten especular acerca del paradigma que emergerá de este periodo revolucionario pero que, desde ya, se puede afirmar con seguridad que se colapsarán las distinciones básicas a que aludí en la sección precedente, en que se basa el paradigma dominante.

La crisis del paradigma dominante es el resultado combinado de una pluralidad de condiciones. Distingo entre las condiciones sociales y las condiciones teóricas. Daré más atención a las condiciones teóricas y es por las que comienzo. La primera observación, que no es tan trivial como parece, es que la identificación de los límites, de las insuficiencias estructurales del paradigma científico moderno es el resultado del gran avance en el conocimiento que él propició. La profundización del conocimiento permitió ver la fragilidad de los pilares en que se sostenía.

Einstein constituye la primera ruptura en el paradigma de la ciencia moderna, un quiebre, de otro modo, más importante de lo que el propio Einstein fue capaz de admitir. Uno de los pensamientos más profundos de Einstein es el que se refiere a la relatividad de la simultaneidad. Einstein distingue entre la simultaneidad de acontecimientos presentes en el mismo lugar y la simultaneidad de acontecimientos distantes, en particular de acontecimientos separados por distancias astronómicas. En relación con estos últimos, el problema lógico a resolver es el siguiente: ¿Cómo es que el observador establece el orden temporal de acontecimientos en el espacio? Ciertamente por mediciones de la velocidad de la luz, partiendo del presupuesto, que es fundamental en la teoría de Einstein, de que no hay en la naturaleza velocidad

superior a la de la luz. No obstante, al medir la velocidad en una dirección única (de A a B), Einstein se topa de frente con un círculo vicioso: a fin de determinar la simultaneidad de los acontecimientos distantes es necesario conocer la velocidad, pero para medir la velocidad es necesario conocer la simultaneidad de los acontecimientos. Con un golpe de genio, Einstein rompe este círculo, demostrando que la simultaneidad de acontecimientos distantes no puede ser verificada, puede ser tan sólo definida. Es, por lo tanto, arbitraria y de ahí que, como destaca Reichenbach, cuando hacemos mediciones no puede haber contradicciones en los resultados una vez que éstos nos devolverán a la simultaneidad que nosotros introducimos por definición en el sistema de medición.[24] Esta teoría vino a revolucionar nuestras concepciones de espacio y de tiempo. No habiendo simultaneidad universal, el tiempo y el espacio absolutos de Newton dejan de existir. Dos acontecimientos simultáneos en un sistema de referencia no son simultáneos en otro sistema de referencia. Las leyes de la física y de la geometría se basan en mediciones locales.

> los instrumentos de medida, sean relojes o metros, no tienen magnitudes independientes, se ajustan al campo métrico del espacio, la estructura del cual se manifiesta más claramente en los rayos de luz.[25]

El carácter local de las mediciones y, por lo tanto, del rigor del conocimiento que con base en ellas se obtiene va a inspirar el surgimiento de la segunda condición teórica de la crisis del paradigma dominante, la mecánica cuántica. Si Einstein relativizó el rigor de las leyes de Newton en el dominio de la astrofísica, la mecánica cuántica lo hace en el dominio de la microfísica. Heisenberg y Bohr demuestran que no es posible observar o medir un objeto sin interferir en él, sin alterarlo, y a tal punto que el objeto que sale de un proceso de medición no es el mismo que entró en ella. Como ilustra Wigner,

> la medición de la curvatura del espacio causada por una partícula no puede ser llevada a cabo sin crear nuevos campos que son billones de veces mayores que el campo sobre el que se investiga.[26]

[24] Hans Reichenbach (1970, p. 60).
[25] *Ibid.* (p. 68).
[26] E. Wigner (1970, p. 7).

La idea de que no conocemos de lo real sino lo que en él introducimos, o sea, que no conocemos de lo real sino nuestra intervención en él, está bien expresada en el principio de incertidumbre de Heisenberg: No se pueden deducir simultáneamente los errores de la medición de la velocidad y de la posición de las partículas; lo que fuera hecho para reducir el error de una de las mediciones aumenta el error de la otra.[27] Este principio es, por lo tanto, la demostración de la interferencia estructural del sujeto en el objeto observado, y tiene implicaciones importantes. Por un lado, siendo estructuralmente limitado el rigor de nuestro conocimiento, sólo podemos aspirar a resultados aproximados y por eso las leyes de la física son tan sólo probabilísticas. Por otro lado, la hipótesis del determinismo mecanicista se torna inviable una vez que la totalidad de lo real no se reduce a la suma de las partes en que la dividimos para observar y medir. Por último, la distinción sujeto / objeto es mucho más compleja de lo que a primera vista puede parecer. La distinción pierde sus contornos dicotómicos y asume la forma de un *continuum*.

El rigor de la medición puesto en duda por la mecánica cuántica sería aún más profundamente sacudido si se cuestionara el rigor del vehículo formal en que la medición se expresa, o sea, el rigor de la matemática. Es eso lo que sucede con las investigaciones de Gödel y que por esa razón considero serán la tercera condición de crisis del paradigma. El teorema de la incompletud (o de la no realización) y los teoremas sobre la imposibilidad en ciertas circunstancias, de encontrar, dentro de un sistema formal la prueba de su consistencia vinieron a mostrar que, incluso siguiendo de cerca las reglas de la lógica matemática, es posible formular proposiciones indecidibles, proposiciones que no se pueden demostrar ni refutar, siendo que una de esas proposiciones es precisamente la que postula el carácter no-contradictorio del sistema.[28] Si las leyes de la naturaleza fundamentan su rigor en el rigor de las formulaciones matemáticas en que se expresan, las investigaciones de Gödel vienen a demostrar que el rigor de la matemática carece él mismo de fundamento. A partir de aquí es no sólo posible cuestionar el rigor de la matemática como también

[27] Werner Heisenberg (s.f.e.); Werner Heisenberg (1971).

[28] El impacto de los teoremas de Gödel en la filosofía de la ciencia ha sido diversamente validado. Véase, por ejemplo, J. Ladrière, "Les limites de la formalization", en J. Piaget (org.) (1967, p. 312 y ss.); R. Jones (1982, p. 158); J. Parain-Vial (1983, p. 52 y ss.); R. Thom (1985, p. 36); J. Briggs y F. D. Peat (1985, p. 22).

redefinirlo en cuanto forma de rigor que se opone a otras formas de rigor alternativo, una forma de rigor cuyas condiciones de éxito en la ciencia moderna no pueden continuar siendo concebidas como naturales y obvias. La propia filosofía de la matemática, sobre todo la que incide sobre la experiencia matemática, ha venido a problematizar creativamente estos temas y reconoce hoy que el rigor matemático, como cualquier otra forma de rigor, se basa en un criterio de selectividad y que, como tal, tiene un lado constructivo y un lado destructivo.

La cuarta condición teórica de la crisis del paradigma newtoniano está constituida por los avances del conocimiento en los dominios de la microfísica, de la química y de la biología en los últimos veinte años. A título de ejemplo, menciono las investigaciones del físico-químico Ilya Prigogine. La teoría de las estructuras disipativas y el principio del "orden a través de las fluctuaciones" establecen que en sistemas abiertos, o sea, en sistemas que funcionan en los márgenes de la estabilidad, la evolución se explica por fluctuaciones de energía que en determinados momentos, nunca enteramente previsibles, desencadenan espontáneamente reacciones que, por vía de mecanismos no lineales, presionan el sistema más allá de un límite máximo de inestabilidad y lo conducen a un nuevo estado macroscópico. Esta transformación irreversible y termodinámica es el resultado de la interacción de procesos microscópicos siguiendo una lógica de autoorganización en una situación de no-equilibrio. La situación de bifurcación, o sea, el punto crítico en que la mínima fluctuación de energía puede conducir a un nuevo estado, representa la potencialidad del sistema para ser atraído a un nuevo estado de menor entropía. De este modo la irreversibilidad en los sistemas abiertos significa que éstos son producto de su historia.[29]

La importancia de esta teoría está en la nueva concepción de la materia y de la naturaleza que propone, una concepción difícilmente compatible con la que heredamos de la física clásica. En vez de la eternidad, la historia; en vez del determinismo, la imprevisibilidad; en vez del mecanicismo, la interpenetración, la espontaneidad y la autoorganización; en vez de la reversibilidad, la irreversibilidad y la evolución; en vez del orden, el desorden; en vez de la necesidad, la creatividad y el accidente. La teoría de Prigogine recupera, incluso, conceptos

[29] Illya Prigogine e Isabelle Stengers (1979); Illya Prigogine (1980); Illya Prigogine (1981, p. 73 y ss.).

aristotélicos, tales como los de potencialidad y virtualidad que la revolución científica del siglo XVI parecía haber tirado al basurero de la historia.

Pero la importancia mayor de esta teoría está en que ella no es un fenómeno aislado. Forma parte de un movimiento convergente, pujante sobre todo a partir de la última década, que atraviesa varias ciencias de la naturaleza y también las ciencias sociales, un movimiento de vocación transdisciplinar que Jantsch designa como paradigma de la autoorganización y que aflora, entre otras, en la teoría de Prigogine, en la sinergética de Haken,[30] en el concepto de hiperciclo y en la teoría del origen de la vida de Eigen,[31] en el concepto de autopoiesis de Maturana y Varela,[32] en la teoría de las catástrofes de Thom,[33] en la teoría de la evolución de Jantsch,[34] en la teoría del "orden implicado" de David Bohm[35] o en la teoría de la matriz-S de Geoffrey Chew y en la filosofía del "bootstrap" que le subyace.[36] Este movimiento científico y las demás innovaciones teóricas que definí antes como otras tantas condiciones teóricas de la crisis del paradigma dominante han venido a propiciar una profunda reflexión epistemológica sobre el conocimiento científico, una reflexión de tal modo rica y diversificada que, mejor que cualquier otra circunstancia, caracteriza ejemplarmente la situación intelectual del tiempo presente. Esta reflexión presenta dos facetas sociológicas importantes. En primer lugar, la reflexión es llevada a cabo predominantemente por los propios científicos, por científicos que adquirieron una competencia y un interés filosóficos para problematizar su práctica científica. No es arriesgado decir que nunca hubo tantos científicos-filósofos como actualmente, y eso no se debe a una evolución arbitraria del interés intelectual. Después de la euforia científica del siglo XIX y de la consecuente aversión a la reflexión filosófica, bien simbolizada por el positivismo, llegamos a fines del siglo XX poseídos por el deseo casi desesperado de complementar el cono-

[30] Hermann Haken (1977); Hermann Haken (1985, p. 205).

[31] M. Eigen y P. Schuster (1979).

[32] Humberto R. Maturana y F. Varela (1973); H. R. Maturana y F. Varela (1975), también, F. Benseler, P. Hejl y W. Koch (orgs.) (1980).

[33] R. Thom (1985, p. 85 y ss.).

[34] E. Jantsch (1980); E. Jantsch, "Unifying Principles of Evolution", en E. Jantsch (org.) (1981, p. 83 y ss.).

[35] David Bohm (1988).

[36] G. Chew (1968, p. 762 y ss.); G. Chew (1970, p. 23 y ss.); F. Capra (1979, p. 11 y ss.).

cimiento de las cosas con el conocimiento del conocimiento de las cosas, esto es, con el conocimiento de nosotros mismos. La segunda faceta de esta reflexión es que ella abarca cuestiones que antes eran dejadas a los sociólogos. El análisis de las condiciones sociales, de los contextos culturales, de los modelos organizacionales de la investigación científica, antes arrinconada en un campo estanco y separado de la sociología de la ciencia, pasó a ocupar un papel relevante en la reflexión epistemológica.

Del contenido de esta reflexión apuntaré, a título ilustrativo, algunos de los temas principales. En primer lugar, se cuestionan el concepto de ley y el concepto de causalidad que le está asociado. La formulación de las leyes de la naturaleza se funda en la idea de que los fenómenos observados son independientes de todo, excepto de un conjunto razonablemente pequeño de condiciones (las condiciones iniciales) cuya interferencia es observada y medida. Esta idea, hoy se reconoce, obliga a separaciones groseras que, de otro modo, son siempre provisorias y precarias una vez que la verificación de no interferencia de ciertos factores es siempre producto de un conocimiento imperfecto, por más perfecto que sea. Las leyes tienen así un carácter probabilístico, aproximado y provisorio, bien expresado en el principio de falsabilidad de Popper. Pero, encima de todo, la simplicidad de las leyes constituye una simplificación arbitraria de la realidad que nos confina a un horizonte mínimo más allá del cual otros conocimientos de la naturaleza, probablemente más ricos y con más interés humano, quedan por conocer. En la biología, donde las interacciones entre fenómenos y formas de autoorganización en totalidades no mecánicas son más visibles, pero también en las demás ciencias, la noción de ley ha venido a ser parcial y sucesivamente sustituida por las nociones de sistema, estructura, modelo y, por último, por la noción de proceso. El declive de la hegemonía de la legalidad es concomitante al declive de la hegemonía de la causalidad. El cuestionamiento de la causalidad en los tiempos modernos viene de lejos, por lo menos desde David Hume y del positivismo lógico. La reflexión crítica ha incidido tanto en el problema ontológico de la causalidad (¿cuáles son las características del nexo causal? ¿Ese nexo existe en realidad?) como en el problema metodológico de la causalidad (¿cuáles son los criterios de causalidad? ¿Cómo reconocer un nexo causal o probar una hipótesis causal?). Hoy, relativizar el concepto de causa parte sobre todo del reconocimiento de que el lugar central que había ocu-

pado en la ciencia moderna se explica menos por razones ontológicas o metodológicas que por razones pragmáticas. El concepto de causalidad se adecua bien a una ciencia que busca intervenir en lo real y que mide su éxito por el ámbito de esa intervención. Al final, causa es todo aquello sobre lo que se puede actuar. Hasta los defensores de la causalidad, como Mario Bunge, reconocen que ella es apenas una de las formas de determinismo y que por eso tiene un lugar limitado, aunque insustituible, en el conocimiento científico.[37] La verdad es que, sobre la égida de la biología y también de la microfísica, el causalismo, en cuanto categoría de inteligibilidad de lo real, ha venido a perder terreno a favor del finalismo.

El segundo gran tema de reflexión epistemológica versa más sobre el contenido del conocimiento científico que sobre su forma. Siendo un conocimiento mínimo que cierra las puertas a muchos otros saberes sobre el mundo, el conocimiento científico moderno es un conocimiento desencantado y triste que transforma la naturaleza en un autómata, o, como dice Prigogine, en un interlocutor terriblemente estúpido.[38] Este envilecimiento de la naturaleza acaba por envilecer al propio científico en la medida en que reduce el supuesto diálogo experimental al ejercicio de una prepotencia sobre la naturaleza. El rigor científico, al estar fundado en un rigor matemático, es un rigor que cuantifica y que, al cuantificar, lo que hace es descualificar, se trata de un rigor que, al objetivar los fenómenos, los objetualiza y los degrada, que, al caracterizar los fenómenos, los caricaturiza. Es, en suma y finalmente, una forma de rigor que, al afirmar la personalidad del científico, destruye la personalidad de la naturaleza. En estos términos, el conocimiento gana en rigor, lo que pierde en riqueza y la resonancia de los éxitos de la intervención tecnológica esconde los límites de nuestra comprensión del mundo y reprime la pregunta por el valor humano del afán científico así concebido. Esta pregunta está, no obstante, inscrita en la propia relación sujeto / objeto que preside

[37] Mario Bunge, *Causality and Modern Science*, Nueva York, Dover Publications, 3a. edición, 1979, p. 353 [existe edición castellana, Buenos Aires, Sudamericana, 1997]. "En resumen, el principio causal no es una panacea ni un mito: es una hipótesis general subsumida bajo el principio universal de la determinabilidad, y tiene una validez aproximativa en su propio dominio." En Portugal es justo resaltar en este punto la notable obra teórica de Armando Castro, véase *Teoria do conhecimento científico*, vols. I-IV, Portugal, Limiar, 1975, 1978, 1980, 1982, vol. V, Portugal, Afrontamento, 1987.

[38] Illya Prigogine e Isabelle Stengers (1979, p. 13).

la ciencia moderna, una relación que interioriza al sujeto a costa de la exterioridad del objeto, tornándolos estancos e incomunicables.

Los límites de este tipo de conocimiento son, así, cualitativos, no son superables con mayores cantidades de investigación o mayor precisión de los instrumentos. De otro modo, la propia precisión cuantitativa del conocimiento es estructuralmente limitada. Por ejemplo, en el dominio de las teorías de la información el teorema de Brillouin demuestra que la información no es gratuita.[39] Cualquier observación efectuada sobre un sistema físico aumenta la entropía del sistema en el laboratorio. El rendimiento de una experiencia dada debe así ser definido por la relación entre la información obtenida y el aumento concomitante de la entropía. Ahora, según Brillouin, ese rendimiento es siempre inferior a la unidad y sólo en casos raros está próximo a ella. En estos términos, la experiencia rigurosa es irrealizable puesto que exigiría un dispendio infinito de actividades humanas. Por último, la precisión es limitada porque, si es verdad que el conocimiento sólo sabe avanzar por la vía de la progresiva parcelización del objeto, bien representada en las especializaciones de la ciencia, es exactamente por esa vía que mejor se confirma la irreductibilidad de las totalidades orgánicas o inorgánicas a las partes que las constituyen y, por lo tanto, el carácter distorsionado del conocimiento centrado en la observación de estas últimas. Los hechos observados han venido a escapar al régimen de aislamiento carcelario a que la ciencia los sujeta. Los objetos tienen fronteras cada vez menos definidas; son constituidos por anillos que se entrecruzan en tramas complejas con los demás objetos restantes, a tal punto que los objetos en sí son menos reales que las relaciones entre ellos.

Fue dicho al inicio de esta parte que la crisis del paradigma de la ciencia moderna se explica por condiciones teóricas, que acabo de apuntar de manera ilustrativa, y por condiciones sociales. Estas últimas no pueden tener aquí un tratamiento detallado.[40] Referiré tan sólo que, cualesquiera que sean los límites estructurales del rigor científico, no quedan dudas de que lo que la ciencia ganó en rigor en los últimos cuarenta o cincuenta años lo perdió en capacidad de autorregulación. Las ideas de autonomía de la ciencia y del desinterés del conocimiento científico, que durante mucho tiempo constituye-

[39] L. Brillouin (1959). Véase también, Parain-Vial (1983, p. 122 y ss.).

[40] Sobre este tema, véase Boaventura de Sousa Santos (1978, p. 11 y ss.).

ran la ideología espontánea de los científicos, se colapsaron delante del fenómeno global de industrialización de la ciencia, sobre todo a partir de las décadas de los treinta y cuarenta. Tanto en las sociedades capitalistas como en las sociedades socialistas de Estado, del Este europeo, la industrialización de la ciencia acarreó el compromiso de ésta con los centros de poder económico, social y político, los cuales pasaron a tener un papel decisivo en la definición de las prioridades científicas.

La industrialización de la ciencia se manifestó tanto en el área de las aplicaciones de la ciencia como en el de la organización de la investigación científica. En cuanto a las aplicaciones, las bombas de Hiroshima y Nagasaki fueron un signo trágico, al principio visto como accidental y fortuito, pero hoy, frente a la catástrofe ecológica y al peligro de holocausto nuclear, cada vez más aceptado como manifestación de un modo de producción de la ciencia inclinado a transformar accidentes en ocurrencias sistemáticas.

> La ciencia y la tecnología han venido a revelar las dos caras de un proceso histórico en que los intereses militares y los intereses económicos van convergiendo hasta casi ser idénticos.[41]

En el dominio de la organización del trabajo científico, la industrialización de la ciencia produjo dos efectos principales. Por un lado, la comunidad científica se estratificó, las relaciones de poder entre los científicos se tornaron más autoritarias y desiguales y la abrumadora mayoría de los científicos fue sometida a un proceso de proletarización en el interior de los laboratorios y de los centros de investigación. Por otro lado, la investigación capital-intensiva (basada en instrumentos caros y raros) tornó imposible el libre acceso al equipamiento, lo que contribuyó a ensanchar la brecha, en términos de desarrollo científico y tecnológico, entre los países centrales y los países periféricos.

En el marco de las condiciones teóricas y sociales que acabo de referir, la crisis del paradigma de la ciencia moderna no constituye un cenizo pantano de escepticismo o de irracionalismo. Es, más bien, el retrato de una familia intelectual numerosa e inestable, pero también creativa y fascinante, en el momento de su despedida, con algún dolor, de los lugares conceptuales, teóricos y epistemológicos, ancestrales e íntimos,

[41] Boaventura de Sousa Santos (1978, p. 26).

pero no más convincentes o seguros, una despedida, en busca de una vida mejor, hacia un camino lleno de otros parajes donde el optimismo sea más fundado y la racionalidad más plural y donde, finalmente, el conocimiento vuelva a ser una aventura encantada. La caracterización de la crisis del paradigma dominante trae consigo el perfil del paradigma emergente. Es ése el perfil que procuraré diseñar en lo que sigue.

EL PARADIGMA EMERGENTE

La configuración del paradigma que se anuncia en el horizonte, sólo se puede obtener por vía especulativa. Una especulación fundada en las señales que la crisis del paradigma actual emite, pero nunca por ellas determinada. De otro modo, como dice Rene Poirier, y antes de él dijeran Hegel y Heidegger, "la coherencia global de nuestras verdades físicas y metafísicas, sólo se conoce retrospectivamente".[42] Por eso cuando hablamos de futuro, así fuera de un futuro que ya sentimos estar recorriendo, lo que de él decimos es siempre el producto de una síntesis personal embebida en la imaginación, en mi caso en la imaginación sociológica. No espanta, pues, que aunque con algunos puntos de convergencia, sean diferentes las síntesis hasta ahora presentadas. Illya Prigogine, por ejemplo, habla de la "nueva alianza" y de la metamorfosis de la ciencia.[43] Fritjof Capra habla de la "nueva física" y del taoísmo de la física.[44] Eugene Wigner, de "cambios de segundo tipo".[45] Erich Jantsch, del paradigma de la auto-organización,[46] Daniel Bell de la sociedad postindustrial,[47] Habermas de la sociedad comunicativa.[48] Yo hablaré, por ahora, del paradigma de un conocimiento prudente para una vida decente. Con esta designación quiero significar que la naturaleza de la revolución científica que atravesamos es estructuralmen-

[42] R. Poirier, Prefacio a Parain-Vial (1983, p. 10).

[43] I. Prigogine (1979, 1980, 1981).

[44] F. Capra, *The Tao of Physics*, Nueva York, Bantam Books (1976), 1984 [existe edición castellana, Madrid, Luis Carcamo, 1987]; F. Capra, *The Turning Point*, Nueva York, Bantam Books, 1983 [existe edición castellana, Barcelona, Integral, 1985].

[45] E. Wigner (1970, p. 215 y ss.).

[46] E. Jantsch (1980, 1981).

[47] Daniel Bell (1976).

[48] Jürgen Habermas (1982).

te diferente de la que ocurrió en el siglo XVI. Siendo una revolución científica que ocurre en una sociedad, ella misma revolucionada por la ciencia, el paradigma que emerge de ella no puede ser sólo un paradigma científico (el paradigma de un conocimiento prudente), sino que tiene que ser también un paradigma social (el paradigma de una vida decente). Presentaré el paradigma emergente a través de un conjunto de tesis seguidas de su justificación.

1. *Todo el conocimiento científico natural es científico social*

La distinción dicotómica entre ciencias naturales y ciencias sociales dejó de tener sentido y utilidad. Esta distinción descansa en una concepción de la materia y de la naturaleza, a la que contrapone con presupuesta evidencia, los conceptos de ser humano, cultura y sociedad. Los avances recientes de la física y de la biología ponen en entredicho la distinción entre lo orgánico y lo inorgánico, entre seres vivos y materia inerte e incluso entre lo humano y lo no humano. Las características de la autoorganización del metabolismo y de la autorreproducción, antes consideradas específicas de los seres vivos, son hoy atribuidas a los sistemas precelulares de moléculas. Y, quiérase o no, en otros lados se reconocen propiedades y comportamientos antes considerados específicos de los seres humanos y de las relaciones sociales. La teoría de las estructuras disipativas de Prigogine, o la teoría sinergética de Haken ya citadas, pero también la teoría del "orden implicado" de David Bohm, la teoría de la matriz-S de Geoffrey Chew y la filosofía del "*bootstrap*"[49] que le subyace e incluso la teoría del encuentro de la física contemporánea y el misticismo oriental de Fritjof Capra; todas ellas de vocación holística y algunas específicamente orientadas a superar las inconsistencias entre la mecánica cuántica y la teoría de la relatividad de Einstein, todas estas teorías introducen en la materia los conceptos de historicidad y de proceso, de libertad, de autodeterminación y hasta de conciencia que antes el hombre y la mujer tenían reservados para sí. Es como si el hombre y la mujer se hubiesen lanzado en la aventura de conocer los objetos más distantes y diferentes de sí mismos para, una vez habiendo llegado ahí se descubrieran reflejados como en un espejo. Ya al comienzo de la década

[49] En inglés en el original. [E.]

de los sesenta y extrapolando a partir de la mecánica cuántica, Eugene Wigner consideraba que lo inanimado no era una cualidad diferente sino apenas un caso límite, que la distinción cuerpo / alma, dejaría de tener sentido y que la física y la psicología acabarían por fundirse en una única ciencia. Hoy es posible ir mucho más allá de la mecánica cuántica. En cuanto ésta introdujo a la conciencia en el acto del conocimiento, nosotros tenemos hoy que introducirla en el propio objeto de conocimiento, sabiendo que, con eso, la distinción sujeto / objeto sufrirá una transformación radical. En un cierto regreso al panpsiquismo leibniziano, empieza hoy a reconocerse una dimensión psíquica en la naturaleza, "la mente más amplia" de que habla Bateson, de la cual la mente humana es apenas una parte, una mente inmanente al sistema social global y a la ecología planetaria que algunos llaman Dios.[50] Geoffrey Chew postula la existencia de la conciencia en la naturaleza como un elemento necesario a la autoconciencia de esta última y, si así fuera, las futuras teorías de la materia tendrían que incluir el estudio de la conciencia humana. De manera convergente, se asiste a un renovado interés por el "inconsciente colectivo" inmanente a la humanidad como un todo, de Jung. De otro modo, Capra pretende ver las ideas de Jung –sobre todo, la idea de sincronicidad para explicar la relación entre la realidad exterior y la realidad interior– confirmadas por los recientes conceptos de interacciones locales y no locales en la física de las partículas.[51] Tal como en la sincronía jungiana, las interacciones no locales son instantáneas y no pueden ser previstas en términos matemáticos precisos. No son, pues, producidas por causas locales y, cuando mucho, se las puede llamar de causalidad estadística. Capra, ve en Jung una de las alternativas teóricas a las concepciones mecanicistas de Freud y Bateson afirma que mientras Freud amplió el concepto de mente hacia dentro (permitiéndonos abarcar el subconsciente y el inconsciente) es necesario ahora ampliarlo hacia fuera (reconociendo la existencia de fenómenos mentales más allá de los individuales y humanos). De manera semejante, la teoría del "orden implicado", que, según su autor, David Bohm, puede constituir una base común tanto a la teoría cuántica como a la teoría de la relatividad, concibe la conciencia y la materia como interdependientes sin, no obstante, estar

[50] G. Bateson, *Mind and Nature*, Londres, Fontana, 1985 [existe edición castellana, Buenos Aires, Amorrortu, 1982].

[51] Véase también M. Bowen (1985, p. 213 y ss.).

ligadas por nexo de causalidad. Son, más bien, dos proyecciones mutuamente envolventes, de una realidad más alta, que no es ni materia ni conciencia. El conocimiento del paradigma emergente tiende así a ser un conocimiento no dualista, un conocimiento que se funda en la superación de las distinciones tan familiares y obvias que hasta hace poco considerábamos insustituibles, tales como naturaleza / cultura, natural / artificial, vivo / inanimado, mente / materia, observador / observado, subjetivo / objetivo, colectivo / individual, animal / persona. Este relativo colapso de las distinciones dicotómicas repercute en las disciplinas científicas que sobre ellas se fundaron. De otro modo, siempre hubo ciencias que se reconocieron mal en estas distinciones y tanto que se tuvieron que fracturar, internamente, para adecuárseles de manera mínima. Me refiero a la antropología, a la geografía y también a la psicología. Se condensaron privilegiadamente en ellas las concepciones de la separación ciencias naturales / ciencias sociales. De ahí que, en un periodo de transición entre paradigmas sea particularmente importante, desde el punto de vista epistemológico, observar lo que pasa en esas ciencias.

No basta, por ejemplo, con apuntar a la tendencia hacia la superación de la distinción entre ciencias naturales y ciencias sociales, es preciso conocer el sentido y contenido de esa superación. Recurriendo de nuevo a la física, se trata de saber cuál será el "parámetro de orden", según Haken, o el "atractor", según Prigogine, de esa superación, si las ciencias naturales o las ciencias sociales. Precisamente porque vivimos en un estado de turbulencia, las vibraciones del nuevo paradigma repercuten desigualmente en las varias regiones del paradigma vigente y por eso las señales del futuro son ambiguas. Algunos leen en ellas la emergencia de un nuevo naturalismo, centrado en privilegiar los presupuestos biológicos del comportamiento humano. Es el caso de Konrad Lorenz o de la sociobiología. Para éstos la superación de la dicotomía ciencias naturales / ciencias sociales ocurre bajo la égida de las ciencias naturales. Contra esta posición puede objetarse que ella tiene del futuro la misma concepción con que las ciencias naturales autojustificaban, en el seno del paradigma dominante, su prestigio científico, social y político y, por eso, sólo ven del futuro aquello en que él respete el presente. Si, por el contrario, en una reflexión más profunda, atendemos al contenido teórico de las ciencias que más han progresado en el conocimiento de la materia, verificamos que la emergente inteligibilidad de la naturaleza es pre-

sidida por conceptos, teorías, metáforas y analogías de las ciencias sociales. Para no ir más lejos, tanto la teoría de las estructuras disipativas de Prigogine como la teoría sinergética de Haken explican el comportamiento de las partículas a través de conceptos como revolución social, violencia, esclavitud, dominación, democracia nuclear, todos ellos originarios de las ciencias sociales (de la sociología, de la ciencia política, de la historia, etc.). Lo mismo sucede, aun en el campo de la física teórica, con las teorías de Capra sobre la relación entre física y psicoanálisis, los patrones de la materia y los patrones de la mente concebidos como reflejos unos de otros. A pesar de que estas teorías diluyan las fronteras entre los objetos de la física y los objetos de la biología, fue sin duda en el dominio de esta última donde los modelos explicativos de las ciencias sociales más se enraizaron en las décadas recientes. Los conceptos de teleomorfismo, autopoiesis, autoorganización, potencialidad organizada, originalidad, individualidad, historicidad atribuyen a la naturaleza un comportamiento humano. Lovelock, en un libro reciente sobre las ciencias de la vida, afirma que nuestros cuerpos están constituidos por cooperativas de células.[52]

Que los modelos explicativos de las ciencias sociales han venido subyaciendo al desarrollo de las ciencias naturales en las últimas décadas se prueba, más allá de lo anterior, por la facilidad con que las teorías físico-naturales, una vez formuladas en su dominio específico se aplican o aspiran a aplicarse en el dominio social. Así, por ejemplo, Peter Allen uno de los más estrechos colaboradores de Prigogine ha venido aplicando la teoría de las estructuras disipativas a los procesos económicos y a la evolución de las ciudades y de las regiones.[53] Y Haken resalta las posibilidades de la sinergética para explicar situaciones revolucionarias en la sociedad.[54] Es como si lo dicho por Durkheim se hubiese invertido y en vez de que sean los fenómenos sociales estudiados como si fuesen fenómenos naturales, son los fenómenos naturales estudiados como si fuesen fenómenos sociales.

El hecho de que la superación de la dicotomía ciencias naturales / ciencias sociales ocurre bajo la égida de las ciencias sociales no es, con todo, suficiente para caracterizar el modelo de conocimiento en

[52] J. E. Lovelock (1987).

[53] P. Allen, "The Evolutionary Paradigm of Dissipative Structures", en E. Jantsch (org.) (1981, p. 25 y ss.).

[54] H. Haken (1985, p. 205 y ss.).

el paradigma emergente. Es que, como dije antes, las propias ciencias sociales se constituyeron en el siglo XIX siguiendo los modelos de racionalidad de las ciencias naturales clásicas y, así, la égida de las ciencias sociales, afirmada sin más, puede revelarse ilusoria. Referí, con todo, que la constitución de las ciencias sociales tuvo lugar según dos vertientes: una más directamente vinculada a la epistemología y a la metodología positivista de las ciencias naturales, y otra, de vocación antipositivista, amalgamada en una tradición filosófica compleja, fenomenológica, interaccionista, mitosimbólica, hermenéutica, existencialista, pragmática; reivindicando la especificidad del estudio de la sociedad pero teniendo que, para eso, presuponer una concepción mecanicista de la naturaleza. La pujanza de esta segunda vertiente en las dos últimas décadas es indicativa de ser ella el modelo de las ciencias sociales que, en una época de revolución científica carga con la marca posmoderna del paradigma emergente. Se trata, como referí también, de un modelo de transición, toda vez que define la especificidad de lo humano por contraposición a una concepción de la naturaleza que las ciencias naturales hoy consideran rebasada, pero es un modelo en que aquello que lo prende al pasado es menos fuerte que aquello que lo prende al futuro. En resumen, a medida que las ciencias naturales se aproximan a las ciencias sociales, éstas se aproximan a las humanidades. El sujeto, que la ciencia moderna lanzará en la diáspora del conocimiento irracional, regresa investido de la tarea de erigir sobre sí un nuevo orden científico.

Que éste es el sentido global de la revolución científica que vivimos, también lo sugiere la reconceptualización en curso de las condiciones epistemológicas y metodológicas del conocimiento científico social. Referí más arriba algunos de los obstáculos a la cientificidad de las ciencias sociales, los cuales, según el paradigma todavía dominante, serían responsables del atraso de las ciencias sociales con relación a las ciencias naturales. Sucede con todo que, como también referí, el avance del conocimiento de las ciencias naturales y la reflexión epistemológica que él ha suscitado ha venido a mostrar que los obstáculos al conocimiento científico de la sociedad y de la cultura, son de hecho condiciones del conocimiento en general, tanto científico social como científico natural. O sea, lo que antes era la causa de mayor atraso de las ciencias sociales es hoy el resultado del mayor avance de las ciencias naturales. De ahí también que la concepción de Thomas Kuhn sobre el carácter preparadigmático (esto es, menos

desarrollado) de las ciencias sociales,[55] que yo, de otro modo, suscribí y reformulé en otros escritos,[56] tenga que ser abandonada o profundamente revisada.

La superación de la dicotomía ciencias naturales / ciencias sociales, tiende así a revalorizar los estudios humanísticos. Pero esta revalorización no ocurrirá sin que las humanidades sean ellas también profundamente transformadas. Lo que habrá en ellas de futuro será lo que haya resistido a la separación sujeto / objeto y lo que haya preferido la comprensión del mundo a la manipulación del mundo. Este núcleo genuino fue, no obstante, atrapado en un cerco de preocupaciones mistificadoras (el esoterismo excéntrico y la erudición vacía). El gueto al que las humanidades se remitieron fue en parte una estrategia defensiva contra el asedio de las ciencias sociales, armadas del sesgo científico triunfalmente blandido. Pero fue también el producto del vaciamiento que sufrieran en presencia de la ocupación de su espacio por el modelo científico, fue así en los estudios históricos, con la historia cuantitativa, en los estudios jurídicos con la ciencia pura del derecho y la dogmática jurídica, en los estudios filológicos, literarios y lingüísticos con el estructuralismo. Habrá que recuperar ese núcleo genuino y ponerlo al servicio de una reflexión global sobre el mundo. El texto sobre el que siempre se tropezó la filología es una de las analogías matriciales con que se construirá en el paradigma emergente el conocimiento sobre la sociedad y la naturaleza.

La concepción humanística de las ciencias sociales en cuanto agente catalizador de la progresiva fusión de las ciencias naturales y las ciencias sociales coloca a la persona, en cuanto autor y sujeto del mundo, en el centro del conocimiento, pero, al contrario de las humanidades tradicionales, coloca lo que hoy designamos por naturaleza en el centro de la persona. No habrá naturaleza humana porque toda naturaleza es humana. Es, pues, necesario descubrir categorías de inteligibilidad globales, conceptos estimulantes que derriben las fronteras en que la ciencia moderna dividió y encerró la realidad. La ciencia posmoderna es una ciencia que se asume analógica, que conoce lo que conoce peor, a través de lo que conoce mejor. Ya mencioné la analogía textual y juzgo que tanto la analogía lúdica como la analogía dramática, como incluso la analogía biográfica, figurarán

[55] Thomas Kuhn (1962, *passim*).

[56] Boaventura de Sousa Santos (1978, p. 29 y ss.).

entre las categorías matriciales del paradigma emergente: el mundo, que hoy es natural o social y mañana será ambos, visto como un texto, como un juego, como un teatro o aun como una autobiografía. Clifford Geertz refiere algunas de estas analogías humanísticas y restringe su uso a las ciencias sociales, mientras que yo las concibo como categorías de inteligibilidad universales.[57] No está lejos el día en que la física de las partículas nos hable del juego entre las partículas, o la biología nos hable del teatro molecular, o la astrofísica del texto celestial, o aun la química de la biografía de las reacciones químicas. Cada una de las analogías devela una punta del mundo. La desnudez total, que será siempre la de quien se ve en lo que ve, resultará de las configuraciones de analogías que sabremos imaginar: al final, el juego presupone un teatro, el teatro se ejercita con un texto y el texto es la autobiografía de su autor. Juego, teatro, texto o biografía, el mundo es comunicación y por eso la lógica existencial de la ciencia posmoderna es promover la "situación comunicativa" tal como Habermas la concibe. En esa situación confluyen sentidos y constelaciones de sentido venidos, tal cual ríos, de las nacientes de nuestras prácticas locales y arrastrando consigo las arenas de nuestros cursos moleculares, individuales, comunitarios, sociales y planetarios. No se trata de una amalgama de sentido (que no sería sentido sino ruido), antes bien de interacciones y de intertextualidades organizadas en torno de proyectos locales de conocimiento indivisible. De aquí arranca la segunda característica del conocimiento científico posmoderno.

2. *Todo el conocimiento es local y total*

En la ciencia moderna el conocimiento avanza por la especialización, el conocimiento es tanto más riguroso cuanto más restrictivo el objeto en el que incide. En eso reside, de otro modo, lo que hoy se reconoce es el dilema básico de la ciencia moderna: su rigor aumenta en proporción directa de la arbitrariedad con que compartimenta lo real. Siendo un conocimiento disciplinar, tiende a ser un conocimiento disciplinado, esto es, segrega una organización del saber orientada para vigilar las fronteras entre las disciplinas y reprimir a los que quisieran traspasarlas. Es hoy reconocido que la excesiva par-

[57] C. Geertz (1983, p. 19 y ss.).

celación y disciplinarización del saber científico hace del científico un ignorante especializado y que eso acarrea efectos negativos. Esos efectos son sobre todo visibles en el dominio de las ciencias aplicadas. Las tecnologías se preocupan hoy de su impacto destructivo sobre los ecosistemas, la medicina verifica que la hiperespecialización del saber médico transformó al enfermo en una cuadrícula sin sentido cuando, de hecho, nunca estamos enfermos sino en general. La farmacéutica descubre el lado destructivo de los medicamentos, tanto más destructivos cuanto más específicos, y busca una nueva lógica de combinación química atenta a los equilibrios orgánicos; el derecho, que redujo la complejidad de la vida jurídica a la seguridad de la dogmática, redescubre el mundo filosófico y sociológico en busca de la prudencia perdida; la economía, que legitimara el reduccionismo cuantitativo y tecnocrático con el pretendido éxito de las predicciones económicas, es forzada a reconocer, delante de la pobreza de sus resultados, que la cualidad humana y sociológica de los agentes y procesos económicos entra por la ventana después de haber sido expulsada por la puerta; para granjearse el reconocimiento de quienes la usan (que, públicos o privados, institucionales o individuales, siempre estuvieron en una posición de poder con relación a los analizados) la psicología aplicada privilegió instrumentos expeditos y fácilmente manoseables, como sean los *test*, que redujeron la riqueza de la personalidad a las exigencias funcionales de instituciones unidimensionales.

Los males de esta parcelación del conocimiento y del reduccionismo arbitrario que trae consigo son hoy reconocidos, pero las medidas propuestas para corregirlos acaban en general por reproducirlos bajo otra forma. Se crean nuevas disciplinas para resolver los problemas producidos por las antiguas y por esa vía se reproduce el mismo modelo de cientificidad. Sólo para dar un ejemplo, el médico generalista, cuya resurrección vino a compensar la hiperespecialización médica corre el riesgo de ser convertido en un especialista al lado de los demás. Este efecto perverso revela que no habrá solución para este problema en el seno del paradigma dominante y precisamente porque este último es el que constituye el verdadero problema del que parten todos los otros.

En el paradigma emergente el conocimiento es total, tiene como horizonte la totalidad universal de que hablara Wigner o la totalidad indivisa de la que habla Bohm. Pero siendo total, es también local. Se constituye alrededor de temas que son adoptados por grupos socia-

les concretos con proyectos de vidas locales, sean ellos reconstruir la historia de un lugar, mantener un espacio verde, construir una computadora adecuada a las necesidades locales, hacer caer la tasa de mortalidad infantil, inventar un nuevo instrumento musical, erradicar una enfermedad, etc., etc. La fragmentación posmoderna no es disciplinar y sí temática. Los temas son galerías por donde los conocimientos concurren al encuentro unos de otros. Al contrario de lo que sucede en el paradigma actual, el conocimiento avanza a medida que su objeto se amplía, ampliación que, como en el árbol, procede por la diferenciación y por el esparcimiento de las raíces en busca de nuevas y más variadas interfaces.

Pero siendo local, el conocimiento posmoderno es también total porque reconstruye también los proyectos locales, resaltándoles su ejemplaridad y por esa vía los transforma en pensamiento total ilustrado. La ciencia del paradigma emergente, siendo que, como dije antes, se acepta como analógica es también asumidamente traductora, o sea, incentiva los conceptos y las teorías desarrollados localmente a emigrar para otros lugares cognitivos a modo de poder ser utilizados fuera de su contexto de origen. Este procedimiento, que es reprimido por una forma de conocimiento que concibe a través de la operacionalización y generaliza a través de la cantidad y de la uniformización, será normal en una forma de conocimiento que concibe a través de la imaginación y generaliza a través de la cualidad y de la ejemplaridad.

El conocimiento posmoderno, siendo total, no es determinístico, siendo local, no es descriptivista. Es un conocimiento sobre las condiciones de posibilidad. Las condiciones de posibilidad de la acción humana proyectada en un mundo a partir de un espacio-tiempo local. Un conocimiento de este tipo es relativamente a-metódico, se constituye a partir de una pluralidad metodológica. Cada método es un lenguaje y la realidad responde en la lengua en que es preguntada. Sólo una constelación de métodos puede captar el silencio que persiste entre cada lengua que pregunta. En una fase de revolución científica como la que atravesamos, esa pluralidad de métodos sólo es posible mediante la transgresión metodológica.[58] Siendo cierto que cada método sólo esclarece lo que le conviene y cuando esclarece lo hace

[58] Sobre el concepto de transgresión metodológica véase Boaventura de Sousa Santos, "Science and Politics: Doing Research in Río's Squatter Settlements", en R. Luckham (org.) (1981, p. 275 y ss.).

sin mayores sorpresas, la innovación científica consiste en inventar contextos persuasivos que conduzcan a la aplicación de los métodos fuera de su hábitat natural. Dado que la aproximación entre ciencias naturales y ciencias sociales se *hará* en el sentido de estas últimas, cabrá especular si es posible, por ejemplo, hacer el análisis filológico de un trazado urbano, entrevistar a un pájaro, o hacer observación participante entre computadoras.

La transgresión metodológica repercute en los estilos y géneros literarios, que presiden la escritura científica. La ciencia posmoderna no sigue un estilo unidimensional, fácilmente identificable; su estilo es una configuración de estilos construida según el criterio y la imaginación personal del científico. La tolerancia discursiva es el otro lado de la pluralidad metodológica. En la fase de transición en que nos encontramos son ya visibles fuertes señales de este proceso de fusión de estilos, de interpenetraciones entre cánones de escritura. Clifford Geertz, estudia el fenómeno en las ciencias sociales y presenta algunos ejemplos: investigación filosófica que parece crítica literaria en el estudio de Sartre sobre Flaubert; fantasías barrocas bajo la forma de observaciones empíricas (la obra de Jorge Luis Borges); parábolas presentadas como investigaciones etnográficas (Carlos Castaneda); estudios epistemológicos bajo la forma de textos políticos (la obra *Contra el método* de Paul Feyerabend).[59] Y como Geertz, podemos preguntar si Foucault es historiador, filósofo, sociólogo o politólogo. La contraposición transdisciplinar e individualizada a la que estos ejemplos apuntan sugiere un movimiento en el sentido de la mayor personalización del trabajo científico. Esto conduce a la tercera característica del conocimiento científico en el paradigma emergente.

3. *Todo el conocimiento es autoconocimiento*

La ciencia moderna consagró al hombre en cuanto sujeto epistémico pero lo expulsó, tal como a Dios, en cuanto sujeto empírico. Un conocimiento objetivo, factual y riguroso no toleraba la interferencia de los valores humanos o religiosos. Fue sobre esta base como se construyó la distinción dicotómica sujeto / objeto. No obstante, la distinción sujeto / objeto nunca fue tan pacífica en las ciencias sociales como

[59] C. Geertz (1983, p. 20).

en las ciencias naturales y a eso mismo se atribuyó, como dije antes, el mayor atraso de las primeras en relación con las segundas. Al final, los objetos de estudio eran hombres y mujeres como aquellos que los estudiaban. La distinción epistemológica entre sujeto y objeto se tuvo que articular metodológicamente con la distancia empírica entre sujeto y objeto. Esto mismo se torna evidente si comparamos las estrategias metodológicas de la antropología cultural y social, por un lado, y de la sociología, por otro. En la antropología, la distancia empírica entre sujeto y objeto era enorme. El sujeto era el antropólogo, el europeo civilizado, el objeto era el pueblo primitivo o salvaje. En este caso, la distinción sujeto / objeto, aceptó o incluso exigió que la distancia fuese relativamente acortada a través del uso de metodologías que obligaran a una mayor intimidad con el objeto, o sea, el trabajo de campo etnográfico, la observación participante. En la sociología, al contrario, era pequeña o hasta nula la distancia empírica entre el sujeto y el objeto: eran científicos europeos puestos a estudiar a sus propios conciudadanos. En este caso, la distinción epistemológica obligó a que esta distancia fuese aumentada a través del uso de metodologías de distanciamiento: por ejemplo, el examen sociológico, el análisis documental y la entrevista estructurada.

La antropología, entre la descolonización de la posguerra y la guerra de Vietnam, y la sociología a partir del final de los años sesenta, fueron llevadas a cuestionar este *statu quo* metodológico y las nociones de distancia social en que él se basaba. De repente los salvajes fueron vistos dentro de nosotros, en nuestras sociedades, y la sociología pasó a utilizar con más intensidad métodos anteriormente casi monopolizados por la antropología (observación participante), al mismo tiempo que en esta última los objetos pasaban a ser conciudadanos, miembros de pleno derecho de la Organización de las Naciones Unidas, y tenían que ser estudiados según los métodos sociológicos. Las vibraciones de estos movimientos en la distinción sujeto / objeto en las ciencias sociales vinieron a estallar en el periodo postestructuralista.

En el dominio de las ciencias físico-naturales, el regreso del sujeto fue ya anunciado por la mecánica cuántica al demostrar que el acto de conocimiento y el producto del conocimiento eran inseparables. Los avances de la microfísica, de la astrofísica y de la biología de las últimas décadas restituyeron a la naturaleza las propiedades que la ciencia moderna le expropiara. La profundización del conocimiento conducido según la matriz materialista vino a desembocar en un co-

nocimiento idealista. La nueva dignidad de la naturaleza se consolidó más cuando se verificó que el desarrollo tecnológico desordenado nos había separado de la naturaleza en vez de unirnos a ella y que la explotación de la naturaleza había sido el vehículo de la explotación del hombre. La inconformidad que la distinción sujeto / objeto siempre había provocado en las ciencias sociales se propagaba así a las ciencias naturales. El sujeto regresaba investido del objeto. De otro modo, los conceptos de "mente inmanente", "mente más amplia" y "mente colectiva" de Bateson y otros constituyen noticias dispersas de que el otro forajido de la ciencia moderna, Dios, puede estar en vías de regresar. Regresará transfigurado, sin nada de divino sino nuestro deseo de armonía y comunión con todo lo que nos rodea y que, vemos ahora, es lo más íntimo de nosotros. Una nueva *gnosis* está en gestación.

Parafraseando a Clausewitz, podemos afirmar hoy que el objeto es la continuación del sujeto por otros medios. Por eso, todo el conocimiento científico es autoconocimiento. La ciencia no descubre, crea, y el acto creativo protagonizado por cada científico y por la comunidad científica en su conjunto ha de conocerse íntimamente antes que conozca lo que con él se conoce de lo real. Los presupuestos metafísicos, los sistemas de creencias, los juicios de valor no están antes ni después de la explicación científica de la naturaleza o de la sociedad. Son parte integrante de esa misma explicación. La ciencia moderna no es la única explicación posible de la realidad y ni siquiera alguna razón científica habrá de considerarse mejor que las explicaciones alternativas de la metafísica, de la astrología, de la religión, del arte o de la poesía. La razón por la que privilegiamos hoy una forma de conocimiento basada en la previsión y en el control de los fenómenos nada tiene de científico. Es un juicio de valor. La explicación científica de los fenómenos es la autojustificación de la ciencia en cuanto fenómeno central de nuestra contemporaneidad. La ciencia es, así, autobiográfica.

La consagración de la ciencia moderna en estos últimos cuatrocientos años naturalizó la explicación de lo real, al punto de que no podemos concebir si no en los términos por ella propuestos. Sin las categorías de espacio, tiempo, materia y número –las metáforas cardinales de la física moderna según Roger Jones– nos sentimos incapaces de pensar, incluso siendo ya hoy capaces de pensarlas como categorías convencionales arbitrarias, metafóricas. Este proceso de

naturalización fue lento y, en el inicio, los protagonistas de la revolución científica tuvieron la noción clara de que la prueba íntima de sus convicciones personales procedía y daba coherencia a las pruebas externas que desarrollaban. Descartes muestra mejor que ninguno el carácter autobiográfico de la ciencia. Dice, en *El discurso del método:*

> […] me gustaría mostrar en este discurso, qué caminos seguí, y de él representar a mi vida como en un cuadro para que cada cual lo pueda juzgar, y para que, sabedor de las opiniones que sobre él fueron expresadas, como un nuevo medio de instruirme, vendría a juntar aquellas de las que acostumbro servirme.[60]

Hoy sabemos o sospechamos que nuestras trayectorias de vida personal y colectivas (en cuanto comunidades científicas) y los valores, las creencias y los prejuicios que acarrean son la prueba íntima de nuestro conocimiento, sin el cual nuestras investigaciones en el laboratorio o de archivo, nuestros cálculos o nuestros trabajos de campo constituirían un enmarañado de diligencias absurdas sin madeja ni hilo. Sin embargo, este saber, sospechado o insospechado, recorre hoy subterráneamente, clandestinamente, nuestros no-dichos de nuestros trabajos científicos.

En el paradigma emergente, el carácter autobiográfico y autorreferencial de la ciencia está plenamente asumido. La ciencia moderna nos legó un conocimiento funcional del mundo que alargó extraordinariamente nuestras perspectivas de sobrevivencia. Hoy no se trata tanto de sobrevivir como de saber vivir. Para eso es necesaria otra forma de conocimiento, un conocimiento comprensivo e íntimo que no nos separe y antes bien nos una personalmente a lo que estudiamos. La incertidumbre del conocimiento, que la ciencia moderna siempre vio como limitación técnica destinada a sucesivas superaciones se transforma en la clave del entendimiento de un mundo que más que controlado ha de ser contemplado. No se trata del espanto medieval frente a una realidad hostil poseída del hálito de la divinidad, sino antes bien de la prudencia frente a un mundo que a pesar de la domesticación nos muestra cada día la precariedad del sentido de nuestra vida por más segura que estuviera al nivel de la sobrevivencia. La ciencia del paradigma emergente es más contemplativa que activa. La cualidad del conocimiento se mide menos por lo que él controla o

[60] Descartes (1984, p. 6).

hace funcionar en el mundo exterior que por la satisfacción personal que da a quien a él accede y de él participa.

La dimensión estética de la ciencia ha sido reconocida por científicos y filósofos de la ciencia de Poincaré a Kuhn, de Polanyi a Popper. Roger Jones considera que el sistema de Newton es tanto una obra de arte como una obra de ciencia.[61] La creación científica en el paradigma emergente se asume como próxima a la creación literaria o artística, porque a semejanza de éstas pretende que la dimensión activa de la transformación de lo real (el escultor al trabajar sobre la piedra) sea subordinada a la contemplación del resultado (la obra de arte). A su vez, el discurso científico se aproxima cada vez más al discurso de la crítica literaria. De algún modo, la crítica literaria anuncia la subversión de la relación sujeto / objeto que el paradigma emergente pretende operar. En la crítica literaria, el objeto de estudio, como se diría en términos científicos, siempre fue, de facto, un súper-sujeto (un poeta, un romántico, un dramaturgo) frente al cual el crítico no pasa de ser un sujeto o actor secundario. Es cierto que, en tiempos recientes, el crítico ha intentado sobresalir en la confrontación con el escritor estudiado al punto de poderse hablar de una batalla por la supremacía, trabada entre ambos. Pero porque se trata de una batalla, la relación es entre dos sujetos y no entre un sujeto y un objeto. Cada uno es la traducción del otro, ambos creadores de textos escritos en lenguas distintas, ambas conocidas y necesarias para aprender a gustar de las palabras y del mundo.

Así resubjetivizado, el conocimiento científico enseña a vivir y se traduce en un saber práctico. De ahí la cuarta y última característica de la ciencia posmoderna.

4. *Todo el conocimiento científico busca constituirse en sentido común*

Ya tuve ocasión de referir que el fundamento del estatuto privilegiado de la racionalidad científica no es en sí mismo científico. Sabemos hoy que la ciencia moderna nos enseña poco sobre nuestra manera de estar en el mundo y que ese poco, por más que se amplíe, será siempre exiguo porque la exigüidad está inscrita en la forma de conocimiento que él constituye. La ciencia moderna produce conocimientos y des-

[61] R. Jones (1982, p. 41).

conocimientos. Si hace del científico un ignorante especializado hace del ciudadano común un ignorante generalizado.

Al contrario, la ciencia posmoderna sabe que ninguna forma de conocimiento es en sí misma racional; sólo la configuración de todas ellas es racional. Intenta, pues, dialogar con otras formas de conocimiento dejándose penetrar por ellas. La más importante de todas es el conocimiento del sentido común, el conocimiento vulgar y práctico con que en lo cotidiano orientamos nuestras acciones y damos sentido a nuestra vida. La ciencia moderna se construye contra el sentido común que consideró superficial, ilusorio y falso. La ciencia posmoderna busca rehabilitar el sentido común por reconocer en esta forma de conocimiento algunas virtualidades para enriquecer nuestra relación con el mundo. Es cierto que el conocimiento del sentido común tiende a ser un conocimiento mistificado y mistificador pero, a pesar de eso y a pesar de ser conservador, tenía una dimensión utópica y liberadora que puede ser ampliada a través del diálogo con el conocimiento científico. Esa dimensión aflora en algunas de las características del conocimiento del sentido común.

El sentido común hace coincidir causa e intención, le subyace una visión del mundo basada en la acción y en el principio de la creatividad y de la responsabilidad individuales. El sentido común es práctico y pragmático; se reproduce filtrado por las trayectorias y las experiencias de vida de un grupo social dado y en esa correspondencia se afirma viable y seguro. El sentido común es transparente y evidente; desconfía de la opacidad de los objetivos tecnológicos y del esoterismo del conocimiento en nombre del principio de igualdad de acceso al discurso, a la competencia cognitiva y a la competencia lingüística. El sentido común es superficial porque desdeña las estructuras que están más allá de la conciencia, pero, por eso mismo, es eximio en captar la profundidad horizontal de las relaciones conscientes entre personas y entre personas y cosas. El sentido común es indisciplinario y ametódico; no resulta de una práctica específicamente orientada a producir; se reproduce espontáneamente en el suceder cotidiano de la vida. El sentido común acepta lo que existe tal como existe; privilegia la acción que no produzca rupturas significativas en lo real. Por último, el sentido común es retórico y metafórico; no enseña, persuade.

A la luz de lo que fue dicho antes sobre el paradigma emergente, estas características del sentido común tienen una virtud anticipatoria. Dejado a sí mismo, el sentido común es conservador y puede

legitimar prepotencias, pero interpenetrado por el conocimiento científico puede estar en el origen de una nueva racionalidad. Una racionalidad hecha de racionalidades. Para que esta configuración de conocimiento ocurra es necesario invertir la ruptura epistemológica. En la ciencia moderna la ruptura epistemológica simboliza el salto cualitativo del conocimiento del sentido común al conocimiento científico; en la ciencia posmoderna el salto más importante es el que está dado desde el conocimiento científico hacia el conocimiento del sentido común. El conocimiento científico posmoderno sólo se realiza en cuanto tal en la medida en que se convierte en sentido común. Sólo así será una ciencia clara que cumple la sentencia de Wittgenstein, "todo lo que se deja decir, se deja decir claramente".[62] Sólo así será una ciencia transparente que haga justicia al deseo de Nietzsche al decir que "todo el comercio entre los hombres apunta a que cada uno pueda leer en el alma del otro, y la lengua común es la expresión sonora de esa alma común".[63]

La ciencia posmoderna al imbuirse de sentido común no desprecia el conocimiento que produce tecnología, pero entiende que tal como el conocimiento se debe traducir en autoconocimiento, el desarrollo tecnológico debe traducirse en sabiduría de la vida. Es ésta la que señala los marcos de prudencia a nuestra aventura científica. La prudencia es la inseguridad asumida y controlada. Tal como Descartes, en el umbral de la ciencia moderna, ejerció la duda en vez del sufrir, nosotros, en el umbral de la ciencia posmoderna, debemos ejercer la inseguridad en vez del sufrir.

En la fase de transición y de revolución científica, esta inseguridad resulta aún del hecho de que nuestra reflexión epistemológica será mucho más avanzada y sofisticada que nuestra práctica científica. Ninguno de nosotros puede en este momento visualizar proyectos concretos de investigación que correspondan enteramente al paradigma emergente que aquí he delineado. Y eso es así precisamente porque estamos en una fase de transición. Dudamos suficientemente del pasado para imaginarnos el futuro, pero vivimos en demasía el presente para poder realizar en él el futuro. Estamos divididos, fragmentados. Nosotros sabemos el camino pero no exactamente dónde estamos en la jornada. La condición epistemológica de la ciencia repercute en la condición existencial de los científicos.

[62] L. Wittgenstein (1973, 4116).

[63] F. Nietzsche (s.f.), "Rhetorique et Langage", *Poetique*, 5 (191), p. 136.

Al final, si todo el conocimiento es autoconocimiento, también todo el desconocimiento es autodesconocimiento.

BIBLIOGRAFÍA

Allen, P. (1981), "The Evolutionary Paradigm of Dissipative Structures", en E. Jantsch (org.), *The Evolutionary Vision* (1981).

Bacon, Francis (1933), *Novum Organum*, Madrid, Nueva Biblioteca Filosófica.

Bateson, G. (1985), *Mind and Nature*, Londres, Fontana [existe edición castellana, Buenos Aires, Amorrortu, 1982].

Bell, Daniel (1976), *The Coming Crisis of Post-Industrial Society*, Nueva York, Basic Books [existe edición castellana, Madrid, Alianza, 1976].

Benseler, F., P. Heijl y W. Koch (orgs.) (1980), *Autopoiesis, Communication and Society. The Theory of Autopoietic Systems in the Social Sciences*, Francfort, Campus.

Bohm, David (1984), *Wholeness and the Implicate Order*, Londres, Ark Paperbacks [existe edición castellana, Barcelona, Kairós, 1988].

Bowen, M. (1985), "The Ecology of Knowledge: linking the Natural and Social Science", *Geoforum*, 16.

Briggs, J. y Peat, F. D. (1985), *Looking Glas Universe. The Emerging Science of Wholeness*, Londres, Fontana [existe edición castellana, Barcelona, Gedisa, 1989].

Brillouin, L. (1959), *La science et la teorie de l'information*, París, Masson [existe edición castellana, México, UNAM, 1969].

Bunge, Mario (1979), *Causalita and Modern Science*, Nueva York, Dover Publications, 3a. ed. [existe edición castellana, Buenos Aires, Sudamericana, 1997).

Capra, F. ([1976], 1984), *The Tao of Physics*, Nueva York, Bantam Books [existe edición castellana, Madrid, Luis Cárcamo, 1987].

—— "Quark physics without quarks: A review of recent developments in S-matrix theory", *American Journal of Physics*, 47.

—— (1983), *The Turning Point*, Nueva York, Bantam Books [existe edición castellana, Barcelona, Integral, 1985].

Castro, Armando (1987), *Teoria do conhecimento científico*, vol. V, Portugal, Afrontamento (vols. I-IV, Portugal, Limiar, 1975, 1978, 1980, 1982).

Chew, G. (1968), "Bootstrap: a scientific idea?", *Science*, 161.

—— (1970), "Hadrón bootstrap: triumph of frustration?", *Physics Today*, 23.

Descartes, René, *Discurso do método e as paixões da alma*, Lisboa, Sá da Costa [existe edición castellana, México, Porrúa, 1977].

Durkheim, Émile (1973), *O suicidio*, Lisboa, Presença [existe edición castellana, México, UNAM, 1974].

—— (1980), *As reglas do metodo sociológico*, Lisboa, Presença [existe edición castellana, México, Fondo de Cultura Económica, 1986].

Eigen, M. y P. Schuster (1979), *The Hypercycle: a Principle of Natural Self-Organization*, Heidelberg, Springer.
Galilei, Galileo (1970), *Dialogue Concerning the Two Chief World System*, Berkeley, University of California Press [existe edición castellana, Buenos Aires, Aguilar, 1975].
Geertz, C. (1983), *Local Knowledge, Further Essays in Interpretative Anthropology*, Nueva York, Basic Books [existe edición castellana, Barcelona, Paidós, 1994].
Habermas, Jürgen (1982), *Theorie des Kommunikativen Handelns*, 2 vols., Francfort, Suhrkamp [existe edición castellana, Madrid, Taurus, 1987].
Haken, Hermann (1977), *Synergetics: An Introduction, Heidelberg*, Springer.
—— (1985), "Synergetics–An Interdisciplinary Approach to Phenomena of Self-Organization", *Geoforum*, 16 (1985), p. 205.
Heisenberg, Werner (s.f.e.), *A imagen da naturaleza na física moderna*, Lisboa, Livros do Brasil.
—— (1971), *Physics and Beyond*, Londres, Allen and Unwin [existe edición castellana, Barcelona, Seix Barral, 1957].
Hoffmann, B. (1973), *Albert Einstein, Crator and Rebel*, Nueva York, New American Library [existe edición castellana, Barcelona, Salvatm, 1987].
Jantsch, E. (1980), *The Self Organizing Universe: Scientific and Human Implications of the Emerging Paradigm of Evolution*, Oxford, Pergamon.
—— (1981), "Unifying Principles of Evolution", en E. Jantsch (org.), *The Evolutionary Vision* (1981).
Jantsch, E. (org.) (1981), *The Evolutionary Vision*, Boulder, Westview Press.
Jones, R. (1982), *Physics as Metaphor*, Nueva York, New American Library.
Kepler, Johannes (1939), *Welt-Harmonik*, Múnich, Verlag Oldenbourg.
Koire, Alexander (1981), *Consideraçoes sobre Descartes*, Lisboa, Presenta.
Kuhn, Thomas (1962), *The Structure of Scientific Revolutions*, Chicago, University of Chicago Press [existe edición castellana, México, Fondo de Cultura Económica, 1971].
Ladrière, J. (1967), "Les limites de la formalization", en J. Piaget (org.) (1967), *Logique et connaissance scientifique*, París, Gallimard [existe edición castellana, Buenos Aires, Proteo, 1972].
Lovelock, J. E. (1987), *Gaia: a New Look at Life on Earth*, Oxford, Oxford University Press [existe edición castellana, Madrid, Blume, 1983].
Luckham, R. (1981), *Law and Social Enquiry: Case Studies of Research*, Uppsala, Scandinavian Institute of African Studies.
Maturana, Humberto R. y F. Varela (1973), *De máquinas y seres vivos*, Santiago de Chile, Editorial Universitaria.
—— (1975), *Autopoietic Systems*, Urbana, Biological Computer Laboratory University of Illinois.
Montesquieu (1950), *L'esprit des lois*, París, Les Belles-Lettres [existe edición castellana, México, Porrúa, 1985].
Nagel, Ernest (1961), *The Structure of Science. Problems in the Logic of Scientific*

Explanation, Nueva York, Harcourt, Brace & World [existe edición castellana, Barcelona, Paidós, 1981].

Nietzsche, F. (s.f.), "Rhetorique et langage", *Poetique*, 5 (191) [existe edición castellana, Madrid, Taurus, 1974].

Parain-Vial, J. (1983), *Philosophie des Sciences de la Nature*, Tendances Nouvelles, París, Klinkckaieck.

Pollard, S. (1971), *The Idea of Progress*, Londres, Penguin.

Prigogine, Illya (1980), *From Being to Becoming*, San Francisco, Freeman.

—— (1981), "Time, Irreversibility and Randomness", en E. Jantsch (org.), *The Evolutionary Vision*, Boulder, Westview Press, 1981.

Prigogine, Illya e Isabelle Stengers (1979), *La nouvelle alliance. Metamorphose de la science*, París, Gallimard [existe edición castellana, Madrid, Alianza, 1983].

Reichenbach, Hans (1970), *From Copernicus to Einstein*, Nueva York, Dover Publications [existe edición castellana, Buenos Aires, Poseidón, 1945].

Rousseau, Jean-Jacques (1971), *Discours sur les sciences et les arts,* en *Oeuvres complètes*, vol. 2, París, Senil [hay edición castellana, México, Porrúa, 1969].

Santos, Boaventura de Sousa (1978), "Da sociologia de ciencia à politica científica", *Revista Crítica da Ciencias Sociais*, 1.

—— (1981), "Science and Politics: Doing Research in Rio's Squatter Settlements", en R. Luckham (org.) (1981), *Law and Social Enquiry: Case Studies of Research*, Uppsala, Scandinavian Institute of African Studies.

Thom, R. (1985), *Prábolas e catastrofes*, Lisboa, D. Quixote [existe edición castellana, Barcelona, Tusquets, 1985].

Vico, Giambattista (1953), *Scienza nuova*, en *Opere*, Milán, Ricardi [existe edición castellana, Madrid, Tecnos, 1995].

Weber, Max (1968), *Methodologische Schriften*, Francfort, Fisher.

Wigner, E., *Symmetries and Reflections. Scientific Essays*, Cambridge, Cambridge University Press.

Winch, Peter, *The Idea of a Social Science and its Relation to Philosophy*, Londres, Routledge and Kegan Paul [existe edición castellana, Buenos Aires, Amorrortu, 1972].

Wittgenstein, L. (1973), *Tractatus Logico-Philosophicus*, Francfort, Suhrkamp, 4, 116 [existe edición castellana, Madrid, Alianza, 1987].

2. HACIA UNA EPISTEMOLOGÍA DE LA CEGUERA: ¿POR QUÉ RAZÓN LAS NUEVAS FORMAS DE "ADECUACIÓN CEREMONIAL" NO REGULAN NI EMANCIPAN?

INTRODUCCIÓN

En su famoso ensayo de 1898, Thorstein Veblen critica la economía clásica por promover una relación circular, empobrecida y tautológica entre los hechos y la teoría, una relación que designa como "adecuación ceremonial" (1898: 382). Una vez formuladas las leyes de lo que es normal y natural "conforme a la preconcepción relativa a los fines hacia los que tienden todas las cosas, en el orden natural de las cosas" (1898: 382), o los hechos corroboran tal concepto de normalidad, tanto como la propensión hacia fines predefinidos, y que son considerados relevantes, o no, y en este caso son dejados de lado como anormales, marginales e irrelevantes. El deseo de Veblen era sustituir esta adecuación normativa e ilusoria por una adecuación real, rechazar una "metafísica de normalidad y principios controladores" a favor del proceso real de la vida económica, constituido por acciones económicas reales de agentes económicos reales.

Al formular este deseo, Veblen lanzó en la economía un debate que sigue siendo conocido en todas las ciencias sociales, al igual que en la ciencia en general. El debate puede ser formulado en los siguientes términos: ¿Qué es lo que tiene importancia en cuanto representación, si es que la representación tiene alguna importancia? ¿Cuáles son las consecuencias de una representación distorsionada? Las características más intrigantes de este debate son, por un lado, el hecho de que es mucho más fácil establecer los límites de una representación dada que formular una representación general y coherente de los límites; y, por otro lado, el hecho de que las consecuencias de la representación distorsionada tienden a ser diferentes de las previstas, confirmando de ese modo la representación distorsionada de las consecuencias. En otras palabras, ha sido mucho más fácil criticar la adecuación ceremonial que crear para ella una alternativa creíble. Veblen ilustra muy

bien esta situación. En el inicio de su ensayo, menciona con aprobación y como un ejemplo a seguir al "eminente antropólogo", M. G. de Lapouge, cuya obra presenta como símbolo de la revolución evolucionista que debería ocurrir en otras ciencias (1898: 373). Sin embargo, si fuéramos a leer el artículo de Lapouge y prestáramos atención a los resultados científicos aceptados por Veblen, nos encontraríamos con una antropología racial delirante, donde los tipos binarios de los rubios dolicocéfalos y de los braquicéfalos explican leyes como !a de la distribución de la riqueza, de las actitudes, de los índices urbanos, de la emigración, de los casamientos, de la concentración de los dolicoides, de la eliminación urbana, de la estratificación, de las clases intelectuales y de las épocas.

El dilema de esta rígida apreciación de la ciencia evolucionista de Lapouge reside, justamente, en su *quasi* autoevidencia. La ceguera de los otros, en especial de los otros del pasado, es tan recurrente cuanto fácil de identificar. Pero si es así, sea lo que fuere que dijéramos hoy sobre la ceguera de los otros, será probablemente visto en el futuro como señal de nuestra propia ceguera. Este dilema puede ser formulado de esta forma: si somos ciegos, ¿por qué vemos tan fácilmente la ceguera de los otros y por qué razón es tan difícil de aceptar nuestra propia ceguera? ¿por qué juzgamos ver plenamente lo que sólo vemos muy parcialmente? Y si es así, ¿de qué vale siquiera ver?

Sostengo que la conciencia de nuestra ceguera, que somos forzados a ejercer en cuanto desvelamos la ceguera de los otros, debe estar en el centro mismo de una nueva actitud epistemológica, ya anunciada en el capítulo I de Santos, 2003 [2000], que invita a 1] un movimiento prudente, toda vez que no puede garantizar que todos los movimientos sean en la dirección pretendida; 2] una pluralidad de conocimientos y prácticas, ya que ninguno de ellos aisladamente garantiza una orientación fiable; 3] una aplicación de la ciencia edificante y socialmente responsable, en vez de técnica, ya que las consecuencias de las acciones científicas tienden a ser menos científicas que las acciones en sí.

Esta nueva posición epistemológica exige del científico que la adopta una adecuada actitud (vivencial) en cuanto a su trabajo concreto y su impacto, una aptitud que designo por optimismo trágico. Este optimismo trágico es la característica central de la subjetividad del científico preocupado por transformar la ciencia en un nuevo sentido común, menos mistificador y más emancipatorio. Considero

al optimismo trágico una alternativa realista al pesimismo que, ciertamente por buenas razones, afligió a Einstein en el final de su vida. En unas declaraciones a *The Reporter*, del 18 de noviembre de 1954, animaba respecto de la situación de los científicos en los Estados Unidos de América:

> Si yo fuese hoy un joven y tuviese que decidir cómo ganarme la vida, no intentaría ser científico, intelectual o profesor. Escogería antes ser fontanero o vendedor ambulante con la esperanza de encontrar el modesto grado de independencia aún disponible en las actuales circunstancias (Easlea, 1973: 347).

Insultado por la prensa se desahogaba, tres meses antes de morir (17 de abril de 1955), en una carta a Max Born: "Lo que yo quise decir fue apenas esto: en las actuales circunstancias, la profesión que yo escogería sería aquella en que ganarme la vida no tuviese nada que ver con la búsqueda del conocimiento" (Easlea, 1973: 347). El pesimismo de Einstein es totalmente justificado si no se reconoce ninguna alternativa viable al conocimiento institucionalizado de la ciencia moderna. Es la idea de esa alternativa –el conocimiento-emancipación como semilla de un nuevo sentido común–, defendida en Santos, 2003 [2000], la que sustenta la actitud de optimismo trágico.[1]

Es mi propósito encontrarme en este capítulo con la cuestión de la persistencia del ceremonial en la gestión científica dominante de la adecuación de la representación. Por eso me concentraré en las dos vertientes más difíciles del debate: la cuestión de la representación de los límites y la cuestión de la representación distorsionada de las consecuencias. Defiendo, en lo que respecta a la primera cuestión –la representación de los límites–, que la dificultad más intratable consiste en que no hay de hecho, para la modernidad o la ciencia moderna, límites insuperables. La representación de los límites es, pues, tan

[1] Esta misma actitud de optimismo trágico, según se vio en Santos 2003 [2000], capítulo VI, es la que deberá ser adoptada, en el campo de las prácticas y de las luchas sociales, por los individuos y grupos sociales interesados en maximizar las posibilidades de la emancipación social en la transición paradigmática. En este nivel, la actitud es designada como optimismo trágico porque suma, a una aguda conciencia de las dificultades y de los límites de la lucha por formas de emancipación que no sean fácilmente cooptables por la regulación social dominante, una inquebrantable confianza en la capacidad humana para superar dificultades y crear horizontes potencialmente infinitos dentro de los límites asumidos como insuperables.

provisoria como los límites que representa. Con relación a la segunda cuestión –la representación distorsionada de las consecuencias– retomo el análisis, hecho en Santos, 2003 [2000], primera parte, de las vicisitudes por las que pasó en los últimos doscientos años la tensión dialéctica entre regulación social (orden, experiencia) y emancipación social (progreso, expectativas) que subyace al paradigma de la modernidad. Defendí que la ciencia moderna, una vez transformada en fuerza productiva del capitalismo, contribuyó decisivamente para la descaracterización de la tensión a través del modo en que facilitó y hasta promovió la absorción de la emancipación por la regulación. Destaqué entonces el impacto de este proceso en las luchas sociales emancipatorias, las cuales, una vez prisioneras de la racionalidad científica moderna, acabaron por perder de vista sus objetivos y se transformaron perversamente en nuevas formas de regulación social.

En este capítulo, pretendo analizar el impacto de la cooptación de la emancipación por la regulación en la propia regulación social y, en consecuencia, en el conocimiento científico que la guía. Pretendo mostrar que, una vez privada de tensión con la emancipación, la regulación social moderna deja de poder autosustentarse. Esta degradación repercute en el agravamiento de la falta de control sobre las consecuencias de las acciones y las prácticas sociales científicamente fundadas. De todas las ciencias sociales, la economía es la ciencia que más ha reivindicado el privilegio de regular científicamente la sociedad. Y por eso, es particularmente pertinente analizar en ella la cuestión de la representación distorsionada de las consecuencias.

Antes de toparme con estas dos cuestiones –la representación de los límites y la representación distorsionada de las consecuencias–, es importante tener en mente que las sitúo en el paisaje epistemológico más vasto diseñado en Santos, 2003 [2000], primera parte, en especial en el capítulo I. En este último capítulo, indiqué que la tensión entre regulación y emancipación fue traducida epistemológicamente en la dualidad entre dos formas de conocimiento, ambas ancladas en los fundamentos del paradigma de la modernidad: el conocimiento-emancipación y el conocimiento-regulación. El conocimiento-emancipación implica una trayectoria entre un estado de ignorancia, al que llamo colonialismo, y un estado de conocimiento, al que llamo solidaridad. El conocimiento-regulación implica una trayectoria entre un estado de ignorancia, al que llamo caos, y un estado de conocimiento, al que llamo orden. En cuanto la primera forma de conocimiento

avanza del colonialismo hacia la solidaridad, la segunda avanza del caos hacia el orden. En función del paradigma, el compromiso mutuo entre el pilar de la regulación y el pilar de la emancipación significa que estas dos formas de conocimiento se equilibran de modo dinámico. Lo que esto quiere decir es que el poder-saber del orden contribuye con el poder-saber de la solidaridad, y viceversa. El conocimiento-emancipación saca su dinámica de los excesos y deficiencias del orden, al tiempo que el conocimiento-regulación saca su dinámica de los excesos y deficiencias de la solidaridad.

La canibalización de la emancipación social por la regulación social, o sea, el proceso histórico en que del otro de la regulación social, la emancipación social pasó a ser el doble de la regulación social, traduciéndose, en el plano epistemológico, por la primacía absoluta del conocimiento-regulación sobre el conocimiento-emancipación: el orden pasó a ser la forma hegemónica de saber y el caos pasó a ser la forma hegemónica de ignorancia. Como referí en Santos, 2003 [2000], capítulo I, tal desequilibrio a favor del conocimiento-regulación permitió a éste recodificar el conocimiento-emancipación en sus propios términos. Así, el saber del conocimiento-emancipación pasó a ser la ignorancia del conocimiento-regulación (la solidaridad recodificada como caos), e, inversamente, la ignorancia del conocimiento-emancipación pasó a ser el saber del conocimiento-regulación (el colonialismo recodificado como orden). En el presente capítulo procuro mostrar que la persistencia de la adecuación ceremonial y sus problemas, tanto en lo que se refiere a la representación de límites como en lo que respecta a la representación distorsionada de consecuencias, está directamente relacionada con la conversión del orden en saber colonialista, y con la concomitante conversión de la solidaridad en ignorancia caótica. A mi entender, el medio para salir de este *impasse* en un contexto de transición paradigmática consiste en revalorizar el conocimiento-emancipación, dándole la primacía sobre el conocimiento-regulación. Esto implica, por un lado, que la solidaridad se transforme en la forma hegemónica de saber, y, por otro, que la positividad del caos sea reconocida en cuanto parte integrante del orden solidario.

LA REPRESENTACIÓN DE LOS LÍMITES

En el estudio de la representación de los límites, en la economía y en las ciencias sociales en general, tendrá utilidad considerar el caso de las ciencias que más vivamente se han enfrentado con cuestiones, tanto de representación como de límites, sea a través de la naturaleza de los objetos de que se ocupan, sea a través de las capacidades técnicas que desarrollarán. Tengo en mente a la arqueología, que se ocupa del estudio de objetos distantes en el tiempo; la astronomía, que se ocupa del estudio de los objetos distantes en el espacio; la cartografía, preocupada con la representación de espacios por medio de mapas, y la fotografía, que se ocupa de la representación en tanto que "reproducción". Valdrá también la pena ponderar una actividad artística –la pintura– que por lo menos desde el Renacimiento ha sido dominada por la cuestión de la representación.

Basándome libremente en los procedimientos y estrategias que estos conocimientos y prácticas concibieron para superar los dilemas y las falacias de la representación, mostraré, en primer lugar, que tales procedimientos, estrategias, dilemas y falacias se encuentran en el corazón mismo del conocimiento científico moderno en general y, en segundo lugar, que, en el ámbito de las alternativas que tales procedimientos y estrategias hicieron posibles, las ciencias sociales en general, y la economía convencional, en particular, escogieron las alternativas menos adecuadas para promover la solidaridad como forma de saber. Subyacente a esta tesis, está la idea de que los procedimientos y estrategias son las metatecnologías que autorizan a los sociólogos a producir conocimiento aceptable y convincente, y que tales metatecnologías, internas al proceso científico, son tan parciales y opacas como las intervenciones tecnológicas de la ciencia en la vida social. Los conceptos-clave de mi análisis son los siguientes: escala, perspectiva, resolución y asignatura. Todos ellos fueron desarrollados por las disciplinas mencionadas arriba, en su enfrentamiento estrecho con los límites de la representación y los dilemas que de ella emergen. Analizaré cuatro límites de representación: la determinación de la relevancia y de los grados de relevancia; la determinación de la identificación; la imposibilidad de la duración; la determinación de la interpretación y de la evaluación.

La determinación de la relevancia

El primer límite de la representación se refiere a la siguiente cuestión: ¿Qué es relevante? La cuestión de la relevancia consiste en que la relevancia de un objeto dado de análisis no reside en el objeto en sí, sino en los objetivos del análisis. Objetivos diferentes producen diferentes criterios de relevancia. Si sometiésemos la elección de objetivos a la discusión científica abierta y potencialmente infinita que caracteriza el análisis de objetos científicos, jamás seríamos capaces de establecer un criterio de relevancia coherente y llevar a buen término cualquier trabajo científico inteligible. Cuando discutimos los objetivos, no conseguimos concordar acerca de los objetos. Dado que la discusión es potencialmente infinita, la única manera de hacer posible la ciencia es postular la equivalencia o fungibilidad de objetivos alternativos. Es, pues, negando u ocultando la jerarquía de la relevancia de los objetivos como la ciencia moderna establece la jerarquía de la relevancia de los objetos. La relevancia establecida es sociológica, o antes, es el producto de un *fiat* de economía política disfrazado de evidencia epistemológica. La invisibilidad del disfraz se basa en la credibilidad de la distorsión, y viceversa. La distorsión es tornada creíble por la creación sistemática de ilusiones de correspondencia con lo que quiera que se pretenda analizar. Hay dos procesos para producir esas ilusiones: la escala y la perspectiva.

La escala fue ya analizada en Santos, 2003 [2000], capítulo III. Muy sintéticamente mi argumentación fue la siguiente. No observamos fenómenos. Observamos las escalas de los fenómenos. Aunque las escalas sean importantes en todas las disciplinas en que me baso, es en la cartografía donde son verdaderamente centrales. En efecto, la principal característica estructural de los mapas es que, con el fin de cumplir su función de representación y orientación, distorsionan inevitablemente la realidad. Pero la distorsión de la realidad que el mapa produce no será considerada imprecisión si los mecanismos que llevan a la distorsión fueran conocidos y controlados –como, en regla, sucede–. Los mapas distorsionan la realidad mediante tres mecanismos específicos que, siendo usados sistemáticamente, pasan a ser atributos intrínsecos de todos los mapas. Esos mecanismos son los siguientes: escala, proyección y simbolización. En lo que respecta a la escala, es importante, para los objetivos analíticos de este capítulo, distinguir entre escalas de análisis y escalas de acción. En lo que se refiere a las

primeras, hay fenómenos como el clima, que sólo pueden ser representados en pequeña escala, mientras que otros, como, por ejemplo, la erosión, sólo pueden ser representados en gran escala. Esto quiere decir que las diferencias de escala no sólo son cuantitativas, sino también cualitativas. Un fenómeno dado sólo puede ser representado en una escala dada. Cambiar de escala implica cambiar de fenómeno. Cada escala representa un fenómeno y distorsiona o esconde otros.[2] Muchos de los debates en las ciencias sociales resultan de la sobreposición de los fenómenos creados y analizados en diferentes escalas. La escala es "un olvido coherente" que tiene que ser llevado a cabo coherentemente. Como mediación entre la intención y la acción, la escala se aplica también a la acción social. Tanto los urbanistas como los jefes militares, administradores, ejecutivos y hombres de negocios, legisladores, jueces y abogados, definen estrategias en pequeña escala y deciden tácticas diarias en gran escala. El poder representa la realidad física y social en una escala elegida por su capacidad de crear fenómenos que maximicen las condiciones de reproducción del poder. La distorsión y la ocultación de las realidades es, por eso, un presupuesto del ejercicio del poder.

Vimos también en Santos, 2003 [2000], capítulo III, cómo diferentes escalas de análisis crean diferentes patrones de regulación y promueven diferentes redes de acciones. En lo que respecta a los patrones de regulación, deberá tenerse en mente que la representación y la orientación son dos modos antagónicos de imaginar y constituir la realidad, uno destinado a identificar la posición, otro destinado a identificar el movimiento. La regulación en gran escala suscita un patrón de regulación basado en la representación y en la posición, que además promueve. Al contrario, la regulación en pequeña escala favorece una regulación basada en la orientación y en el movimiento, que también promueve. En lo que respecta a las redes de acciones, distinguí en ese mismo capítulo, cuatro tipos-ideales: redes de acciones tácticas, redes de acciones estratégicas, redes de acciones edificantes, redes de acciones instrumentales. Sugerí también que el análisis y la representación en gran escala favorecen las redes de acciones tácticas y edificantes, al tiempo que el análisis y la regulación en pequeña

[2] Según entiende Monmonier, "acaso el problema más enigmático en cartografía es tener que generalizar, a una escala mucho menor, datos temáticos, como el uso de la tierra, cartografiados en una escala mayor" (Mommonier, 1985: 111).

escala favorecen redes de acciones estratégicas e instrumentales. Los grupos sociales y las clases, que son predominantemente socializados en una de estas dos formas de análisis y representación, tienden a ser específicamente competentes en el tipo de redes de acciones con ellas asociadas. En una situación en que se da la intersección del análisis y regulación en grande y en pequeña escala, las redes de acciones en gran escala tienden a ser defensivas y a regular situaciones normales o de rutina, o cuando mucho, microluchas, al tiempo que las redes de acciones en pequeña escala tienden a ser agresivas y a regular situaciones críticas excepcionales, provocadas por macroluchas. Estas tendencias podrán mantenerse independientemente de la clase de los grupos sociales envueltos en las redes de acciones.

De entre las ciencias sociales, la economía convencional ha sido aquella que más se ha concentrado en la orientación, y que más ha promovido una intervención científica en la vida social. Por esa razón, ha sido favorable al análisis en pequeña escala, del que son la ilustración más característica los modelos matemáticos. En efecto, el análisis en pequeña escala ha prevalecido tanto en la macroeconomía como en la microeconomía. Tal como sucede con los mapas, el análisis en pequeña escala privilegia un patrón de regulación volcado hacia la orientación y el movimiento, y una red de acciones basada en acciones estratégicas e instrumentales. La eficacia de la orientación se basa en su carácter de representación vaga, o sea, depende de la ausencia de pormenores y contrastes, de su opacidad a prácticas y sentidos sumergidos, de la nivelación de situaciones diferentes, tanto de calidades en declive como de calidades emergentes. En este modo de representación, la incertidumbre de la posición es tornada irrelevante por la dinámica del movimiento. Basada en este tipo de representación, la eficacia de la orientación depende de una condición: tiene que ser sustentada por fuerzas políticas extracientíficas suficientemente poderosas para promover un movimiento que compense los costos sociales de la negligencia de la posición.

Esto quiere decir que la preferencia por la pequeña escala, y por eso por la orientación en vez de la representación, es una decisión epistemológica que, en vez de sustentarse a sí misma, se funda en un *fiat* sociológico y de economía política. La definición de las características relevantes de un determinado curso de acción es determinada por los objetivos de la regulación, y no al contrario. Objetivos diferentes y, por eso, intereses diferentes crean hechos relevantes

diferentes. El ejemplo, referido en Santos, 2003 [2000], capítulo III, del conflicto de trabajo en la fábrica de *prêt à porter* subcontratada por una empresa multinacional y las diferentes escalas en que puede ser concebido ilustra bien la interpenetración entre objetos y objetivos de análisis.

Como observé en el análisis de este ejemplo, las empresas transnacionales privilegian la perspectiva del conflicto en pequeña escala, porque es ésa la escala en que operan en el mundo. Juntamente con las instituciones financieras multilaterales, ellas son los actores en pequeña escala por excelencia, cubriendo vastas regiones del globo y reduciendo drásticamente la cantidad de pormenores o contrastes como condición de eficacia operativa. La economía convencional tiende también a favorecer una visión del conflicto en pequeña escala. El hecho de que esta manera de ver converja con la de las empresas transnacionales es, en términos epistemológicos, una coincidencia y, en términos políticos, el encubrimiento de una combinación de intereses. La economía convencional crea la realidad que maximiza la eficacia de la regulación que propone.

La determinación de los grados de relevancia

Una vez establecida la relevancia, una nueva pregunta se impone: ¿Qué tanto de relevante? En la modernidad occidental y en la ciencia moderna, los grados de relevancia son establecidos por otro procedimiento que opera juntamente con la escala: la perspectiva. León Battista Alberti es considerado el fundador de la perspectiva de un solo punto en la pintura del Renacimiento aunque las leyes matemáticas de la perspectiva hayan sido descubiertas por el arquitecto florentino Filippo Brunelleschi (1377-1446). En su tratado De Pictura, de 1435, Alberti compara el cuadro pintado a una ventana abierta: "Un cuadro, a su entender, debería parecer un vidrio transparente a través del cual pudiésemos observar un espacio imaginario extendiéndose en profundidad" (Andrews, 1995: 1). Con el fin de obtener ese resultado, Alberti concibe un método para diseñar una representación matemáticamente correcta del espacio, en que el tamaño relativo de los objetos a diferentes distancias y la convergencia aparente de líneas paralelas sea tan convincente para la mirada, en el arte, como en la naturaleza (Gilman, 1978: 17). Como dice Gilman, "entre el siglo xv

y el inicio del siglo XVI la perspectiva tiene origen en una certeza, la que da también expresión, acerca del lugar del hombre en el mundo y de su capacidad para entender también ese mundo” (Gilman, 1978: 29). El sistema de proporciones entre los objetos a ser pintados y de sus imágenes, y entre la distancia de la mirada del observador y del cuadro, crea un mundo inteligible, organizado a la medida del punto de vista del observador. La credibilidad de este arte “ilusionista” (Gilman, 1978: 23) reside en la precisión matemática del punto de vista del individuo. La perspectiva renacentista es tanto una muestra de confianza en el conocimiento humano como el contrapunto artístico del individualismo.

Sin embargo, esta precisión y esta confianza acarrean un costo muy elevado: la inmovilidad absoluta de la mirada. La ilusión es real con la condición de que el cuadro sea observado desde un punto de vista predeterminado y rígidamente fijo.[3] Si el espectador cambia de lugar, la ilusión de realidad desaparece. Gilman, tiene, pues, razón cuando dice que “[la] propia plenitud y definición del espacio de perspectiva implica la incompletud radical de nuestra visión, y [que] el punto de vista se transforma en una limitación drástica, en un par de anteojeras, o bien en un privilegio epistemológico” (Gilman, 1978: 31).

La estructura imaginativa de la perspectiva subyace, como dije ya, tanto al arte moderno como a la ciencia moderna. Es también mediante la perspectiva como los grados y las proporciones de la relevancia científica pueden establecerse. Hay, sin embargo, una diferencia importante en el modo de operar de la perspectiva en el arte o en la ciencia. En el arte moderno, el pintor concibe al espectador como su otro radical. El pintor pinta para el espectador ideal. El pintor imagina la mirada del espectador para ilusionarlo eficazmente. El pintor es el único que tiene acceso a la realidad y tanto él como su espectador saben de ello. La ilusión de la realidad se desarrolla en conjunto con la realidad de la ilusión. Al contrario, el científico moderno se ve a sí mismo como el espectador ideal; se coloca en el centro mismo del punto de vista privilegiado para observar la realidad que se revela entera a su mirada. Aunque haga otras cosas más allá de ser mero

[3] John Ruskin (s.f.: 328), “la perspectiva sólo puede, pues, ser cierta cuando es calculada para una posición fija de la mirada del observador, y tampoco parecerá *engañosamente* cierta a no ser cuando sea vista precisamente desde el punto de vista para el cual fue calculada”.

espectador –si no no realizaría el trabajo científico–, esas otras cosas, más allá de tener al espectador en mente, son el producto de la mente del espectador. En otras palabras, esas otras cosas son el espectador al trabajar. Tal como el creador es absorbido por el espectador, la realidad de la ilusión es canibalizada por la ilusión de la realidad y, en consecuencia, la ilusión de la realidad pasa a ser la realidad de la realidad. Quiere esto decir que el científico moderno cree mucho más en las ilusiones que crea que el pintor. Ni el científico se sentiría tan cómodo con el epíteto de "ciencia ilusionista" para caracterizar su trabajo, como el pintor del Renacimiento se siente con el de "arte ilusionista" para caracterizar el suyo.

Esta superposición del creador y del espectador en la ciencia moderna tiene una consecuencia de crucial importancia. Porque siempre dejó al espectador del lado de afuera, el pintor supo hacer una distinción entre el espectador ideal, la mirada de quien ve, el espectador significativo, y su patrono o mecenas. Al contrario, el científico no fue capaz de hacer tal distinción, dado que tanto el espectador ideal como el espectador significativo se identificaron con sí mismo. Esta circunstancia tornó imposible preguntar por el espectador para quien el científico, como creador, trabaja. Las consecuencias negativas de esta imposibilidad aumentarán con la conversión de la ciencia en una fuerza productiva y, todavía más, con el creciente impacto, o mejor dicho interferencia, del espectador significativo en el trabajo del científico.

Entre todas las ciencias sociales, la economía convencional fue aquella en que la elección entre espectadores significativos alternativos quedó más drásticamente reducida a un único espectador, el empresario capitalista. En la medida en que el impacto de este trabajo científico fue aumentando, la invisibilidad de la realidad de la ilusión hizo que la ilusión de la realidad se tornase la realidad del empresario. Las preferencias y limitaciones del empresario, en vez de ser anteojos, se transformaron en privilegios epistemológicos. Como consecuencia de esto el *fiat* de la economía política puede creíblemente pasar a ser parte de las reivindicaciones epistemológicas del científico. La eficacia de la orientación hecha posible por el análisis en pequeña escala fue reforzada por la apropiación monopolista de la perspectiva significativa.

La determinación de la identificación

Hasta este momento, me he detenido en el primer límite de la representación, o sea, en la determinación de la relevancia. El segundo límite de la representación se refiere a la pregunta siguiente: ¿Cómo identificar lo que es relevante? Una vez establecido el nivel de observación y análisis, es necesario identificar los fenómenos relevantes. La identificación consiste en dos *démarches* principales: *detección* y *reconocimiento*. La detección se refiere a la definición de los trazos o las características de un fenómeno dado. El reconocimiento consiste en la definición de los parámetros según los cuales los fenómenos detectados serán clasificados como elementos distintos de un sistema de explicación o de un sistema de interpretación. El procedimiento que subyace tanto a la detección como al reconocimiento es la *resolución*.

La resolución se refiere a la calidad y pormenores de la identificación de un fenómeno dado, sea un comportamiento social o una imagen. La resolución es central tanto para la fotografía como para las tecnologías de detección remota y la arqueología. En fotografía, la resolución o poder de resolución, es la capacidad de proyectar en imagen el pormenor espacial. Esta capacidad puede ser entendida con relación a la película o la lente. La resolución de la película es determinada por la distribución de sus granos plateados de balita (cuanto mayores los granos, peor la resolución). La resolución de la lente es determinada por su tamaño y propiedades ópticas. El número de pares de líneas por milímetro define el grado de resolución (Avery y Berlin, 1992: 36). En las tecnologías de detección remota, el más importante tipo de resolución para mis objetivos en este trabajo es la resolución espacial: "es la medida del más pequeño de los objetos o área en el suelo que puede ser resuelta por el sensor representado en cada píxel.[4] Cuanto más fina la resolución, menor la medida" (ERDAS, 1997:15).[5] En arqueología, la resolución se refiere a la homogeneidad

[4] *Píxel*, abreviatura de *picture element*, es la unidad básica de la representación visual de un dato.

[5] Sobre el uso de sensores remotos en cartografía, véase Monmonier (1985: 89-100). Tal como sucede con la escala y la perspectiva, la determinación del tipo y grado de resolución es tanto un problema técnico como un problema político. En cuanto problema político, ténganse en mente los sistemas de resolución de sensibilidad remota que son capaces de recoger datos ambientales sensibles, que a los contaminadores les

de los eventos y de los comportamientos, así como a su relación con el registro arqueológico (Gamble, 1989: 23).

Hay varios grados de resolución, que se resumen normalmente en dos: resolución de grado grosero y resolución de grado fino. Por ejemplo, en la fotografía los carretes de alta velocidad funcionan con condiciones mínimas de luz pero sólo incorporan grados de gran diámetro, y, por ese motivo, tienen una resolución más débil que los rollos de baja velocidad (Avery y Berlín, 1992: 38). En arqueología, se habla de una colección de grado grosero cuando en un determinado local es débil la correspondencia entre un evento y su registro arqueológico; inversamente, se habla de colección de grado fino cuando el material depositado refleja con más precisión las actividades que ocurren en los locales respectivos y en relación con el medio ambiente (Gamble, 1989: 23, 24). En este aspecto, importa observar que, siempre que un sistema de resolución es constituido por más de un componente, el grado de resolución del sistema es determinado por el componente con resolución más débil. Por ejemplo, en fotografía el sistema de resolución es constituido por dos componentes, la película y la lente. Si estos componentes no tuvieran el mismo grado de resolución, el grado de resolución de la fotografía será determinado por el componente de menor grado (Avery y Berlin, 1992: 37).

A mi entender, la resolución, tal como la escala y la perspectiva, es un concepto esencial para la ciencia moderna, y funciona en dos niveles diferentes: el nivel de la metodología o el nivel de la teoría. Tanto el método como la teoría están presentes en la identificación científica de los objetos a analizar, pero los métodos predominan en el proceso de detección, al tiempo que las teorías predominan en el proceso de reconocimiento. La calidad de la identificación científica es, pues, determinada por un sistema de resolución que comprende dos componentes: los métodos y las teorías. Es común sostener que el desarrollo de los métodos de investigación superó el desarrollo de las teorías, en particular en las ciencias sociales. Por eso no es de extrañar que aún se regrese a los fundadores, en el siglo XIX e inicios del siglo XX (Comte, Marx, Durkheim, Weber, Simmel), en busca de orientación teórica, en tanto los métodos de investigación y las técnicas de recogida de datos que hoy usamos son mucho más sofisticados

gustaría mantener fuera del alcance de un público atento y aprensivo (Monmonier, 1985: 185).

de los que estaban disponibles en el siglo XIX. Esto quiere decir que el grado de resolución de nuestros métodos es más elevado que el grado de resolución de nuestras teorías y, por consiguiente, que, en tanto la calidad de la detección científica tiende a ser de grado fino, la calidad del reconocimiento científico tiende a ser de grado grosero. En otras palabras, nuestras capacidades de detección exceden largamente nuestras capacidades de reconocimiento.

Aunque esta discrepancia sea inherente a todas las ciencias sociales, por razones que precisan aún ser explicadas, es en la economía convencional donde el foso entre el grado de resolución de la detección y el grado de resolución del reconocimiento se presenta más amplio. Y, ciertamente por las mismas razones, la economía es la ciencia en que la propia existencia del foso ha sido más acérrimamente negada. Consecuentemente, una vez que el grado de resolución de la identificación es determinado por el componente de más débil resolución, o sea, por la teoría y, por lo tanto, por la resolución del reconocimiento, la economía convencional funciona e interviene en la vida social de un modo que es de grado grosero, pero consigue legitimar su funcionamiento y su intervención como si ellos tuviesen una calidad de resolución de grado fino.

Las consecuencias de las intervenciones de la economía en la sociedad no pueden sino denunciar el exceso de esta pretensión. La más negativa de entre esas consecuencias podrá designarse por la *falacia de la exogenia*. Esta falacia consiste en definir como relaciones entre entidades exógenas a la transformación interna que esas entidades sufren a medida que su endogenia mutua se desarrolla. Sam Bowles expuso esta falacia en el análisis que hizo de las preferencias de mercado (Bowles, 1998). Según entiende Bowles, la economía convencional ha abrazado, como uno de sus axiomas fundamentales, el axioma de las preferencias exógenas, la famosa concepción minimalista de un *homo economicus* subsocializado, un actor individual con preferencias exclusivamente autocentradas y basadas en el rendimiento (Bowles, 1998: 103). A esta visión contrapone Bowles, convincentemente, el carácter endógeno de las preferencias, o sea, la forma como los mercados afectan a las preferencias que supuestamente los determinan como fuerzas exteriores. Bowles se detiene en particular en un grupo de preferencias a las que llama "trazos simpáticos" (*nice traits*) –comportamientos que, en las interacciones sociales, confieren beneficios a otros" (Bowles, 1998: 92)– y demuestra cómo los mercados pueden bloquear o desincentivar el desarrollo de tales trazos.

A mi entender, no es sorprendente que la falacia de la exogenia ocurra muy especialmente en los mercados. Los contactos en los mercados son efímeros e impersonales. Dada la alta resolución de los métodos, la economía convencional es capaz de detectar como individuales y separadas entidades o factores que mantienen distancias mínimas entre sí. El significado de estas distancias, o sea, la comprensión de aquello que los puede separar, o, al contrario, unir sólo puede ser proveído por la teoría y por la resolución del reconocimiento; ahora, una vez que la resolución del reconocimiento es de grado grosero, le es imposible distinguir contextos, redes, interpenetraciones, enraizamientos. Ello explica por qué razón la endogenia de las preferencias se presenta poco nítida y, por eso, es fácilmente dejada de lado.

La imposibilidad de la duración

El tercer límite de la representación que embarra el camino a una adecuación no ceremonial es el límite del tiempo y la percepción del tiempo. Una vez determinada la relevancia y la identificación del objeto, es necesario determinar su localización temporal. Todos los objetos existen en espacio-tiempos, por lo que ni su relevancia, ni su identificación pueden ser consideradas debidamente determinadas en tanto no fueran determinados sus espacio-tiempos. Esta identificación es extremadamente difícil porque, en tanto en lo que se refiere a escalas, resolución y perspectiva, la distinción entre sujeto y objeto funciona sin problemas, en la determinación del espacio-tiempo, tanto el sujeto como el objeto existen en el espacio-tiempo.

Para superar esta dificultad, la ciencia moderna ha procurado neutralizar las diferencias, hipostasiando el encuadramiento más ilusorio: el *hic et nunc*, el aquí y ahora, la presencia y la simultaneidad. La perspectiva moderna tornó posible esta simultaneidad entre sujeto y objeto, entre el pintor y el espectador. Mediante la perspectiva, la simultaneidad es alcanzada científicamente, ya que, una vez inmovilizada la persona que ve, por la lógica del sistema, el espacio surge perfectamente unificado. La simultaneidad en la percepción del cuadro "exige también la sincronización de aquello que es representado; al captar el cuadro espacialmente como una unidad, partimos también del principio de que los eventos pintados son simultáneos" (Andrews, 1998: 35). El nivelamiento de tiempos diferentes es, pues,

condición de confianza analítica. Por más operacionales que sean, esta insistencia en el presente y esta simultaneidad son totalmente arbitrarias y vulnerables a la *falacia de la contemporaneidad*. Esta falacia consiste en partir del principio de que la contemporaneidad de un evento o comportamiento se distribuye de modo igual entre todos los participantes en una intervención simultánea. Cuando los funcionarios del Banco Mundial se entrevistan con campesinos africanos, se parte del principio de que la contemporaneidad de ambos grupos es generada por la simultaneidad del encuentro. El hecho de que la realidad presente de los campesinos sea por ellos vista como un pasado presente, y por el Banco Mundial como un presente pasado, pese a ser de importancia crucial, pierde nitidez y deja de ser considerado. En un contexto de éstos, no hay lugar para el reconocimiento de la no contemporaneidad de lo simultáneo.

De todas las ciencias sociales, la economía convencional, por sus características en cuanto a la determinación de la relevancia y de la identificación, es la más predispuesta a navegar en la falacia de la contemporaneidad. Comenzando por la relevancia, privilegiar el análisis en pequeña escala significa privilegiar también la orientación y el movimiento, en detrimento de la representación y de la posición. La compresión del tiempo es, en este caso, particularmente drástica; la duración deja de poder ser captada y lo residual se torna indistinto de las cualidades emergentes. En la medida en que es aún posible distinguir lo residual de lo emergente, el sesgo orientado hacia la pequeña escala tiende a exagerar en la identificación de los obstáculos hacia los movimientos –considerar como obstáculo lo que apenas es condición, contexto, duración– y, consecuentemente, a exagerar en la identificación de las características observadas como meramente residuales –considerar como residuales características emergentes que van en una dirección diferente o tienen un movimiento diferente de los adoptados por la ciencia dominante–. En cuanto la arquelogía es experta en identificar residuos con el fin de explicar la evolución de los patrones de comportamiento, la economía convencional es experta en identificarlos para desecharlos como basura. No deja de ser irónico que aquello que los arqueólogos del siglo XXI vayan a descubrir a nuestro respecto será revelado por los desperdicios que dejamos (Deagan, 1989), una circunstancia que debería alentarnos sobre el carácter situacional de nuestros resultados científicos, tanto como para la relevancia que les atribuimos. No es tan fácil rechazar la epistemología de la basura, como la propia basura.

Considerando ahora la indeterminación de los grados de relevancia, paso a mostrar cómo el uso de la perspectiva en la economía convencional impide la identificación de duraciones, ritmos, secuencias y relaciones entre sincronías y asincronías. Como dije antes, lo que a este respecto es característico de la economía convencional es la apropiación monopolística del espectador significativo por el empresario capitalista. La consecuente intensificación dramática del otro significativo, que se pretende así hacer pasar por el yo, tiene dos consecuencias principales: la *hiperespacialización del tiempo pasado y las intervenciones de alta velocidad.*

Las lecciones de arqueología son particularmente pertinentes en este aspecto. La construcción temporal de los registros arqueológicos puede ocurrir de dos modos. El primero, extremadamente raro, puede designarse por *modo de Pompeya,* y ocurre siempre que es posible determinar con rigor las fechas en que diferentes eventos y objetos entran simultáneamente en el registro arqueológico. Hiroshima será la Pompeya de los arqueólogos del futuro. El segundo modo de construcción de los registros arqueológicos puede designarse como *modo de palimpsesto,* y describe situaciones en que las mismas capas arqueológicas comprenden objetos y residuos de periodos y tiempos muy diferentes y no susceptibles de datación rigurosa.

La *hiperespacialización del tiempo pasado* en la economía convencional transcurre su sesgo por el modo de Pompeya, el cual, dada su extrema rareza (por ejemplo, una contienda del petróleo de proporciones globales, una guerra mundial, una crisis financiera global, etc.), implica la representación distorsionada de palimpsestos como siendo Pompeyas sociales. Este sesgo deriva de la presión ejercida por el espectador significativo para privilegiar hallazgos simultáneos, claramente delimitados y altamente homogéneos.

La segunda consecuencia es la *intervención de alta velocidad.* Campos sociales simultáneos y altamente espacializados requieren intervenciones de alta velocidad, que son aquellas que maximizan las preferencias de pequeña escala por la orientación y el movimiento. Las intervenciones de alta velocidad, tal como los carretes de película de alta velocidad, exigen muy poca exposición y pueden operar prácticamente en cualquier situación; pero también, tal como ellos, tienen un grado de resolución muy bajo –son intervenciones de grado grosero–. Tanto la velocidad como la resolución grosera tornan esas intervenciones altamente intrusivas, altamente falibles y altamente destructi-

vas. Las Evaluaciones Rurales Rápidas (*Rapid Rural Appraisals*), hechas por el Banco Mundial en el tercer mundo constituyen un buen ejemplo de intervenciones de alta velocidad.[6]

Este tipo de intervenciones, las cuales, independientemente del nombre que ostentan, son de hecho mucho más vulgares de lo que puede pensarse, simbolizan el lado destructivo de la investigación científica. La ciencia moderna asumió desde su inicio una postura que Schumpeter habría de atribuir más tarde al capitalismo: la capacidad de destrucción creadora. En términos epistemológicos, tal postura consiste en la propia idea de revolución científica como una quiebra radical con todos los conocimientos anteriores. Bachelard (1972) formuló mejor que nadie el concepto de ruptura epistemológica que analicé en Santos, 2003 [2000], capítulo I. Al rechazar todos los conocimientos alternativos, la ciencia moderna se reveló como una productora de basura, condición que todos nosotros –unos, pocos, privilegiados habitantes de la sociedad de consumo y otros, la inmensa mayoría, habitantes de la sociedad de la ideología del consumo–, de igual modo compartimos. Ésta es una dimensión más de la referida epistemología de la basura, y también de una economía política simbólica de producción de residuos en la ciencia moderna. Dos interrogaciones se imponen a este respecto: ¿Cuánto desperdicio es preciso hacer para producir consecuencias científicas? ¿Quién sufre más con la polución de ahí resultante?

De todas las ciencias sociales, la economía convencional es aquella que más se ha envuelto en intervenciones de alta velocidad. Por eso, es también aquella que más directamente tiene que enfrentarse con aquello que designo como *dilema de la excavación*. La excavación es el procedimiento principal de la investigación arqueológica. El lugar de excavación es un área bien delimitada, donde ocurre la búsqueda sistemática de los residuos depositados debajo del suelo, una búsqueda que, de ser bien realizada, es la única forma de identificar patrones de comportamiento y estrategias de adaptación en nuestro pasado más remoto. El dilema, por lo tanto, consiste en que, una vez realizada la excavación y juntados los residuos, la acción arqueológica destruye para siempre la estación arqueológica, tornando imposible un nuevo recomienzo: una vez retirados de las formaciones de depósitos en

[6] Sobre los problemas creados por las *Rapid Rural Appraisals*, véanse Chambers (1992), Richards (1995) y Sapsford y Singer (1998).

que estaban integrados, los objetos reunidos no pueden volver a ser colocados allí. El dilema consiste en que un eventual avance del conocimiento necesariamente acarrea una destrucción definitiva e irreversible: la destrucción de las relaciones entre los objetos y, con ella, la eliminación de cualquier conocimiento alternativo sobre ellos.

El dilema es bien conocido por los arqueólogos y ha inspirado estrategias diversas para evitarlo. Por ejemplo, según Sharer y Ashmore,

> Dado que el propio proceso de excavación destruye una estación arqueológica, la excavación debe circunscribirse, siempre que fuera posible, a las situaciones en que se dispone de tiempo, dinero y planeamiento adecuado para garantizar la obtención del máximo conocimiento útil sobre el pasado (Sharer y Ashmore, 1987: 564).

De modo semejante, Robert Dunnell reconoce que la excavación

> Es cara y perjudicial al registro y, cuando mucho, se obtiene a través del gran pormenor respecto a unos pocos lugares de excavación muy distanciados unos de otros […] Otrora el sello de la arqueología [en los próximos cincuenta años], la excavación sólo será utilizada cuando estuvieren agotados todos los otros medios de recogida de datos (Dunnell, 1989: 65).[7]

Al contrario, en la economía convencional, este dilema nunca fue reconocido, aunque esté dramáticamente presente en la mayoría de las intervenciones científicas, en especial en las intervenciones de alta velocidad. Por eso mismo, y contrariamente a lo que acontece en la arqueología, en economía no fue concebida estrategia alternativa alguna. La ceguera frente a este dilema aumenta la posibilidad de que la destrucción creadora de la economía convencional pase a ser, tan sólo, destrucción destructiva.

La determinación de la interpretación y de la evaluación

El último límite de la representación se refiere a la interpretación y la evaluación. Es mediante la interpretación y la evaluación como nuestros objetos de investigación se integran en los contextos más amplios de la política y de la cultura, en que ocurren las transformaciones

[7] Para un tratamiento reciente y sofisticado de esta cuestión, véase Meneses (1999).

sociales garantizadas por la ciencia. Tal integración es posibilitada por el establecimiento de hilos de comunicación entre la acción social y los patrones de formación política y cultural. Dada la naturaleza de su objeto científico, la arqueología es tal vez la ciencia en que el establecimiento de tales hilos de comunicación es la tarea más importante. El término utilizado por algunos arqueólogos para designar esos hilos de comunicación es *asignatura*. A mi entender, este concepto tiene un potencial heurístico que en mucho traspasa a la arqueología. En arqueología, la asignatura describe el hilo de comunicación entre el comportamiento, por un lado, y los diferentes patrones de formación de residuos, por otro (Gamble, 1989: 22). La asignatura se refiere, así, a la autoría, la inteligibilidad y a los objetivos de comportamiento. Esto quiere decir que la interpretación y la evaluación dependen del conocimiento de los agentes en cuestión (autoría), de las prácticas de su conocimiento (inteligibilidad) y de sus proyectos (objetivos).

Es éste un dominio en que los límites de la representación ya tratados convergen para tornar extremamente deficiente la asignatura de la realidad en las ciencias sociales, en general, y en la economía convencional, en especial. Por lo que se refiere a los agentes, cuanto menor la escala de análisis, mayor el énfasis en la orientación y en el movimiento. La representación de los agentes tiende a privilegiar a los que se mueven y necesitan orientación, o sea, aquello que llamo *cuerpos dóciles*. Cuanto menor la escala, mayor la docilidad de los cuerpos. La perspectiva de un solo punto acentúa este efecto. La inmovilidad de la mirada del espectador, que es particularmente notoria en la economía convencional, sólo puede garantizar la ilusión de la realidad en la medida en que sean estrictamente mantenidas las proporciones matemáticas. Los cuerpos representados tienen que ser mantenidos en jaulas, sean de hierro o de caucho. Fuera de las jaulas no hay agentes, sean ellos amigos o enemigos. Cuando mucho, hay cuerpos extraños, indiferentes. Los cuerpos dóciles y los cuerpos extraños son las dos únicas categorías posibles de agentes –una resolución de la acción social que difícilmente se podrá considerar de grado fino.

El impacto de la perspectiva en la representación de prácticas de conocimiento crea igualmente constreñimientos. Como nos recuerda Gilman, la inteligibilidad del mundo tornada posible por la perspectiva renacentista fue conseguida a un precio muy elevado: la inmovilidad de la mirada y los anteojos necesarios a la creación de una visión única (Gilman, 1978: 31). Esta visión única es lo que mejor caracteriza

la ciencia moderna y su ruptura epistemológica, tanto con el sentido común, como con todos los otros conocimientos alternativos. El reverso de la fuerza de la visión única es su incapacidad para reconocer visiones alternativas. Las prácticas sociales son prácticas de conocimiento, pero sólo pueden ser reconocidas como tales en la medida en que sean el espejo del conocimiento científico. Sea cual fuere el conocimiento que no se adecue a la imagen reflejada en el espejo, es rechazado como una forma de ignorancia. La visión única, lejos de ser un fenómeno natural, es el producto consustancial o producto / productor original, de la destrucción creativa de la ciencia moderna.

El privilegio epistemológico que la ciencia moderna se concede a sí misma es, pues, el resultado de la destrucción de todos los conocimientos alternativos que podrían venir a enjuiciar ese privilegio. En otras palabras, el privilegio epistemológico de la ciencia moderna es producto de un *epistemicidio*. La destrucción del conocimiento no es un artefacto epistemológico sin consecuencias, sino que implica la destrucción de prácticas sociales y la descalificación de agentes sociales que operan de acuerdo con el conocimiento enjuiciado. En lo que respecta a la economía convencional, el énfasis especial dado al espectador significativo impuso una visión única particularmente arrogante, de ahí que el epistemicidio resultante fuese aún de mayores proporciones.

Finalmente, el objetivo de la acción social, o sea, el conjunto de los proyectos de los agentes, constituye el dominio en que la asignatura científica de la realidad es más deficiente. Los proyectos son una anticipación de la realidad y, como tal, implican una distancia de la experiencia en curso. Tales anticipaciones y distancias encierran una temporalidad específica, la temporalidad de un puente hecho de aspiración y deseo entre cursos de acción no contemporáneos. La falacia de la contemporaneidad analizada arriba transforma ese puente en un artificio inútil, transformando así la aspiración en conformismo y el deseo, en deseo de conformismo. Más allá de eso, el tipo de identificación de grado grosero de la ciencia moderna crea, como ya mostré, un sesgo a favor de la proliferación de residuos en detrimento de calidades emergentes, circunstancia que tiene como consecuencia la descalificación de todas las calidades emergentes que no se adecuan a las calidades del proyecto legitimado por la ciencia, como si de calidades retrospectivas se tratase. Cuanto más estrecho es el proyecto, más vasta es la invención de la retrospectiva.

Los límites de la asignatura, sea de autoría, inteligibilidad u objetivo, son así, drásticos, y, por consiguiente, las posibilidades de interpretación y evaluación no pueden excederlos. El resultado es una estructura imaginativa constituida por cuerpos dóciles y extraños, víctimas de sucesivos epistemicidios, bogando en un mar de residuos y arrastrados hacia el futuro que otros les destinaron, como los temporalmente pobres descritos por Rifkin (1987: 166).

Esta asignatura de práctica social es altamente selectiva y, por eso, el hilo de relación que establece entre los agentes y los patrones de comportamiento es, cuando mucho, especulativo. Como ya referí, en cada estadio del proceso de asignatura son dejadas de lado muchas alternativas: tipos alternativos de agentes, que no son cuerpos dóciles ni cuerpos extraños; conocimientos alternativos, que no son el conocimiento científico; proyectos alternativos, que no son el proyecto del espectador significativo. Lidiar con alternativas rechazadas es lo mismo que lidiar con entidades inexistentes. Hay, por lo menos, dos formas de devenir entidades inexistentes y, por eso, dos formas de lanzar alternativas a la basura. En primer lugar, hay alternativas que no llegaron a ocurrir porque su surgimiento fue impedido. En segundo lugar, hay alternativas que de facto ocurrieron pero que no fueron reconocidas, o fueron tenidas por meros residuos, por el tipo de escala, perspectiva, resolución, compresión temporal y asignatura utilizados por la ciencia. Sólo una *sociología de las ausencias* nos podrá elucidar los límites de la representación en cada caso. En cuanto al primer caso, o de las alternativas que no llegaron a ocurrir, lidiamos con silencios y aspiraciones impronunciables, en el segundo caso, el de las alternativas que acontecieron de hecho, lidiamos con silenciamientos, epistemicidios y campañas de demonización, trivialización, marginalización, en suma, campañas de producción de basura.

En términos epistemológicos, las alternativas posibles son los hilos que faltan, los registros incompletos, los agujeros negros, los vacíos. La ciencia moderna sufre de *horror vacui* y siempre que es posible se deshace de alternativas a fin de eliminar perturbaciones epistemológicas. La objetividad y el rigor del conocimiento científico es, en efecto, un subproducto del *horror vacui*. Ahora, la economía convencional es, de entre todas las ciencias sociales, aquella que más se deja asombrar por el horror al vacío. El modo específico como la economía convencional lidia con los límites de la relevancia –la identificación, la duración, la interpretación, y la evaluación– hace que el *horror vacui*

parezca en su caso particularmente amenazador y desestabilizador. En el polo opuesto del espectro, podríamos colocar a la arqueología, una vez que la arqueología, si bien compartiendo con todas las otras ciencias sociales el mismo *horror vacui*, tiene en relación con él una actitud mucho más relajada, tratando de domesticarlo en vez de eliminarlo. Glenn Stone, por ejemplo, habla de la prueba negativa en los siguientes términos:

> La prueba negativa constituye una especie de datos. Se consideran datos las observaciones de los fenómenos arqueológicos, y no los fenómenos en sí [...] La prueba negativa se refiere a fallas en la observación de un determinado fenómeno (o lagunas en conjuntos de datos) (Stone, 1981: 42).

De aquí avanza Stone hacia la propuesta de que la interpretación de tales ausencias constituye una parte integrante del análisis arqueológico.

La sociología de las ausencias es una tarea gigantesca, pues requiere, como vemos, una epistemología de las ausencias. Sin ella, sin embargo, la interpretación y la evaluación se basan en asignaturas de la vida social muy poco nítidas y de grado muy grosero. En efecto, en vez de asignaturas, son entonces nombres a la deriva en busca de cuerpos dóciles y de cuerpos extraños.

DE LA EPISTEMOLOGÍA DE LA CEGUERA A LA EPISTEMOLOGÍA DE LA VISIÓN: LA REPRESENTACIÓN DISTORSIONADA DE LAS CONSECUENCIAS

Identificar las consecuencias de la epistemología de la ceguera no implica, por sí mismo, poseer la epistemología de la visión. Comenzaré, pues, por detenerme en las consecuencias de la epistemología de la ceguera, para avanzar después hacia la epistemología de la visión.

Sostengo que, tal como las tradiciones poéticas y artísticas del Renacimiento comparten las mismas estructuras imaginativas, las diferentes disciplinas de la ciencia moderna del mismo modo comparten los límites de representación. Son éstos los límites que procuraré desentrañar por medio de una epistemología de la ceguera. La epistemología de la ceguera se aplica a diferentes ciencias en grados diferen-

tes. Por las razones ya expuestas, el grado es particularmente elevado en el caso de la economía convencional.

Las consecuencias de la ceguera se manifiestan en la representación distorsionada de las consecuencias. La representación distorsionada debe ser analizada en dos niveles: la capacidad de regular y la capacidad de emancipar. En general, y muy especialmente en el caso de la economía convencional, la ciencia moderna ha representado los fenómenos según formas que se adecuan a su imaginación reguladora. La construcción social de agentes como cuerpos dóciles o como cuerpos extraños, que es específica de la economía convencional, se destina, en efecto, a tornar la regulación social particularmente fácil. Los cuerpos dóciles y los extraños son, sin duda, los blancos más fáciles de la regulación social. Puede también decirse que el subsocializado *homo economicus* parece un héroe, cuando es comparado con cuerpos dóciles y cuerpos extraños, las dos versiones del sobresocializado *homo sociologicus*. Sin embargo, como pienso haber demostrado, el *homo sociologicus* sobresocializado no es el opuesto del *homo economicus* subsocializado, sino su doble. El *homo sociologicus* es el *homo economicus* en acción.

La facilidad de la regulación es meramente aparente por las dos razones siguientes, una de ellas relacionada con los agentes, la otra con las acciones. En primer lugar, defendí ya que la tensión controlada existente entre la experiencia y las expectativas es una de las características más distintivas del paradigma de la modernidad. Los agentes construidos por las ciencias sociales convencionales, y en especial por la economía convencional, son incapaces de sobrevivir a esa tensión. Los cuerpos dóciles tienen experiencias pero no expectativas o, lo que es lo mismo, sus expectativas son el espejo fiel de sus experiencias. Por otro lado, los cuerpos extraños son indiferentes tanto a las experiencias como a las expectativas, siendo capaces de vivir unas y otras por separado sin cualquier tensión. En cualquiera de los casos, no hay lugar para la tensión entre las experiencias y las expectativas. Cuando eso acontece, el orden, que es la forma del saber para el conocimiento-regulación, se funde con el colonialismo, que es la forma de ignorancia para el conocimiento-emancipación. En otras palabras, el orden pasa a ser un orden colonialista, el grado cero de la emancipación social. Aún así, en el grado cero de la emancipación, la regulación moderna no puede sustentarse, puesto que es la tensión entre regulación y emancipación la que mantiene vivas y creíbles a las dos.

La facilidad de regulación es sólo aparente aún por otra razón, que

tiene que ver con los tipos de acción social construidos por la ciencia. Se basa en la tensión entre la experiencia y las expectativas, el modelo de regulación moderna se basa de igual modo en la simetría entre la acción y las consecuencias. La ciencia moderna fue confinada a la tarea de producir y reproducir esta simetría. En verdad, lo que hace que una determinada acción sea científica es el control que ejerce sobre las consecuencias que de ella surgen.

Como mostré en Santos, 2003 [2000], capítulo 1, esta simetría es ilusoria. Nuestra experiencia común es antes la de una asimetría creciente entre la capacidad científica para actuar, que aumentó exponencialmente, y la capacidad científica para prever consecuencias, que, en la mejor de las hipótesis, se estancó. Así, las consecuencias concretas de una acción científica dada, tienden a ser mucho menos científicas que la acción en sí.

La idea de que las consecuencias son, por lo tanto, excesivas con relación a la acción científica es, probablemente, la manifestación de otra falacia de exogenia, la exogenia entre las acciones y las consecuencias. Si tuviéramos en mente mi análisis anterior de los límites de la representación, en particular en lo que se refiere a la economía convencional, concluiríamos que la imagen de la acción científica que emerge es una imagen construida 1] por la determinación de la relevancia en muy pequeña escala, combinada con una perspectiva de visión única, en que el espectador significativo tiene una importancia exagerada; 2] por una resolución grosera de la identificación, basada en un desequilibrio entre los métodos de detección y las teorías de reconocimiento; 3] por una distorsión grosera de las secuencias y de las temporalidades, al imponer premisas de Pompeya a palimpsestos sociales, así como también por una falsa contemporaneidad entre categorías sociales; 4] Por una débil capacidad para descifrar las asignaturas de las prácticas sociales, sea en lo que se refiere a los agentes, sea en lo que se refiere a las prácticas y proyectos de conocimiento. La acción científica de este modo construida trae consigo la marca de las consecuencias que la falacia de la exogenia entonces atribuye a causas externas no científicas. El carácter "menos-que-científico" de las consecuencias se inscribe en el carácter "altamente científico" de las acciones de que derivan. Una forma científica de regulación social que no cuestiona su capacidad de controlar las consecuencias de su operación no puede, sea por el criterio que fuere, ser considerada una forma de regulación razonable y fiable.

La ciencia moderna se transformó en la forma privilegiada de conocimiento-regulación, si bien que, como acabo de mostrar, la regulación social por ella garantizada ni es fiable ni sustentable. Por otro lado, la ciencia moderna abandonó totalmente la otra posibilidad de conocimiento inscrita en el paradigma de la modernidad: el conocimiento-emancipación.

La economía convencional es, también a este respecto, la versión extrema del síndrome que afecta a la ciencia moderna en su totalidad. La solución que la economía convencional encontró para los problemas de los límites de la representación convergió, como vimos ya, en una visión de la realidad social adecuada a ser regulada por un tipo de orden próximo del colonialismo, o sea, un tipo de orden que transforma al otro en un objeto manipulable y fungible. Es éste, como sugerí ya, el grado cero, el momento de ignorancia, del conocimiento-emancipación. En esta última forma de conocimiento, como ya sabemos, el momento del saber es la solidaridad, el reconocimiento del otro como igual e igualmente productor de conocimiento. La forma de regulación que acabó por prevalecer torna la solidaridad impensable, innecesaria e incluso peligrosa. A fin de cuentas, los cuerpos dóciles no precisan de solidaridad y los cuerpos extraños no la merecen. También aquí el *horror vacui* impera: si no hay otros tipos de agentes relevantes, la solidaridad, en vez de ser el cable de comunicación que falta, no tiene ningún lugar en el discurso científico.

PARA UNA EPISTEMOLOGÍA DE LA VISIÓN

En periodo de autorreflexividad, podría preguntarse si entender la epistemología de la ceguera no será al final un entendimiento ciego. No necesariamente, sería mi respuesta. El potencial para una epistemología de la visión reside en la tensión ya antes mencionada, una tensión que es intrínseca a la modernidad, entre el conocimiento-regulación y el conocimiento-emancipación. Como ya subrayé, el conocimiento-emancipación fue completamente marginado por la ciencia moderna, pero no desapareció como alternativa virtual. En verdad, es su presencia en cuanto ausencia lo que torna posible la epistemología de la ceguera.

Epistemología de la visión es la que pregunta por la validez de una forma de conocimiento cuyo momento y forma de ignorancia es el

colonialismo y cuyo momento y forma de saber es la solidaridad. Si desde la forma hegemónica de conocimiento, conocemos creando orden, la epistemología de la visión plantea la cuestión sobre si es posible conocer creando solidaridad. La solidaridad como forma de conocimiento es el reconocimiento del otro como igual, siempre que la diferencia le acarree inferioridad, y como diferente, siempre que la igualdad le ponga en riesgo la identidad. Habiendo sido sobresocializados por una forma de conocimiento que conoce imponiendo orden, tanto en la naturaleza como en la sociedad, nos es difícil poner en práctica, o siquiera imaginar, una forma de conocimiento que conoce creando solidaridad, tanto en la naturaleza como en la sociedad. Para superar estas dificultades, propongo, como prolegómenos para esta nueva forma de conocimiento, tres *démarches* epistemológicas: la epistemología de los conocimientos ausentes; la epistemología de los agentes ausentes; la revisión de la representación y de sus límites.

La epistemología de los conocimientos ausentes

Antes, cuando analicé los límites de la interpretación y de la evaluación en la ciencia moderna, subrayé que la sociología de las ausencias es una *démarche* crucial para identificar las anteojeras que limitan la interpretación y la evaluación. Pero esta sociología no es posible si no fuera fundada en una *epistemología de las ausencias*. Para identificar lo que falta y por qué razón falta, tenemos que recurrir a una forma de conocimiento que no reduzca la realidad a aquello que existe. Quiero decir, una forma de conocimiento que aspire a una concepción expandida de realismo, que incluya realidades suprimidas, silenciadas o marginadas, tanto como realidades emergentes o imaginadas. De nuevo nos puede suceder el preguntar, en un gesto autorreflexivo, si el conocimiento que identifica las ausencias no es al final el mismo que antes legitimara las condiciones que llevaron a la supresión de la posibilidad de realidades alternativas, ahora identificadas como ausencias. Mi respuesta es doble. En primer lugar, no lo sabremos en tanto las consecuencias de este conocimiento no fueran avaladas de acuerdo con el capital de solidaridad que consigan crear. En segundo lugar, habrá siempre ausencias que no serán notadas. Éstas constituyen el vacío que, en vez de ser estigmatizado por nuestro *horror vacui*, debería ser encarado con nuestra entera benevolencia.

La epistemología de los conocimientos ausentes parte de la premisa de que las prácticas sociales son prácticas de conocimiento. Las prácticas que no se fundamentan en la ciencia no son prácticas ignorantes, son antes prácticas de conocimientos rivales, alternativos. No hay ninguna razón apriorística para privilegiar una forma de conocimiento sobre cualquier otra. Más allá de eso, ninguna de ellas, por sí sola, podrá garantizar la emergencia y el desarrollo de la solidaridad. El objetivo será antes la formación de constelaciones de conocimientos orientados para la creación de una plusvalía de solidaridad. Es ésta una vía más de acceso a la construcción de un nuevo sentido común, que fue el tema central de Santos, 2003 [2000].

En dicho volumen, en el capítulo I, mostré cómo la ciencia moderna se construyó contra el sentido común, que consideró superficial, ilusorio y falso. Sentido común fue el nombre dado a todas las formas de conocimiento que no correspondiesen a los criterios epistemológicos establecidos por la ciencia para sí misma. La distinción entre ciencia y sentido común sólo fue posible gracias a aquello a lo que llamo la primera ruptura epistemológica, la cual distinguió dos formas de conocimiento: el conocimiento verdadero y el conocimiento falso. Por muy opuestas que sean, estas dos entidades epistémicas se implican una a la otra, puesto que no existe una sin la otra. En efecto, ambas son parte de una misma constelación cultural, que hoy comienza a dar señales de cerramiento y agotamiento. O, en otras palabras, el sentido común es tan moderno como la propia ciencia moderna. La distinción entre la ciencia y el sentido común es, pues, hecha por la ciencia como por el sentido común, pero tienen significados diferentes en uno o en otro caso. Cuando es hecha por la ciencia, la distinción es vista como una distinción entre el conocimiento objetivo y la mera opinión o preconcepto. Cuando es hecha por el sentido común, significa la distinción entre un conocimiento incomprensible y prodigioso (la ciencia) y un conocimiento obvio y obviamente útil. No se trata, pues, de una distinción simétrica. Muy por el contrario, cuando es hecha desde el punto de vista de la ciencia, la distinción tiene un poder excesivo con relación al conocimiento que la torna posible. Como todo el conocimiento especializado e institucionalizado, la ciencia tiene el poder de definir situaciones más allá de lo que sabe acerca de ellas. Es por eso por lo que la ciencia puede imponer, como ausencia de preconcepto, el preconcepto de pretender no tener ningún preconcepto.

Como salida de este *impasse*, propuse ahí mismo la *doble ruptura epistemológica*: una vez realizada la primera ruptura epistemológica (permitiendo de ese modo que la ciencia se distinga del sentido común), hay otro acto epistemológico importante a realizar, que consiste, a su vez, en romper con la primera ruptura epistemológica, con el objeto de transformar el conocimiento científico en un nuevo sentido común. En otras palabras, la nueva constelación de conocimientos ha de romper con el sentido común conservador, mistificado y mistificador, no para crear una forma separada, aislada, de conocimiento superior, sino para transformarse en un nuevo sentido común emancipatorio. El conocimiento-emancipación tiene así que transformarse él mismo en un sentido común emancipatorio: un conocimiento prudente para una vida decente, que supere, tanto el preconcepto conservador, como el prodigio incomprensible. La epistemología de los conocimientos ausentes procura rehabilitar el sentido común, porque reconoce en esta forma de conocimiento alguna capacidad para enriquecer nuestra relación con el mundo. Es cierto que el conocimiento del sentido común tiene tendencia a ser mistificado y mistificador, pero, a pesar de su innegable conservadurismo, el conocimiento del sentido común no deja de tener una dimensión utópica y liberadora por su capacidad para incorporar otros tipos de conocimientos.

Abandonado a sí mismo, el sentido común es conservador. Sin embargo, una vez transformado por el conocimiento-emancipación, puede bien estar en el origen de una nueva racionalidad, una racionalidad compuesta de muchas racionalidades. Para que esta nueva configuración de conocimientos ocurra, es necesario duplicar la ruptura epistemológica. En la ciencia moderna, la ruptura epistemológica simboliza el salto cualitativo del conocimiento del sentido común hacia el conocimiento científico; en el conocimiento-emancipación, el salto más importante es el que lleva del conocimiento científico al conocimiento del sentido común. La ciencia moderna nos enseñó a apartarnos del sentido común conservador –un movimiento inherentemente positivo, pero insuficiente. El conocimiento-emancipación, al tornarse en sentido común, nos enseña a construir un sentido común nuevo y emancipatorio. Al tornarse sentido común, el conocimiento-emancipación no recusa el conocimiento que produce la tecnología, pero cree que, tal como el conocimiento debe traducirse en autoconocimiento, así el desarrollo tecnológico debe traducirse en sabiduría de vida. La sabiduría apunta a nuestra aventura científica

las señales de la prudencia, o sea, el reconocimiento y control de la inseguridad. El sentido común emancipatorio es un sentido común que discrimina (o que es desigualmente común, si se quisiera), puesto que es construido de modo que es apropiado de forma privilegiada por los grupos sociales hoy más afectados por el colapso de la relación entre experiencias y expectativas y, por lo tanto, más vulnerables a los riesgos derivados del aumento de la inseguridad, o sea, los grupos oprimidos, marginados o excluidos. Son éstos los grupos que se sentirán particularmente revigorizados en esa práctica emancipatoria. Y así llega mi segunda *démarche* para una epistemología de la visión.

La epistemología de los agentes ausentes

Como vimos anteriormente, las ciencias sociales convencionales, y en especial la economía convencional, redujeron la variedad y la riqueza de la acción social a dos tipos de individuos –cuerpos dóciles y cuerpos extraños–, ninguno de los cuales es competente para sustentar una práctica social basada en el conocímiento-emancipación. El monopolio de la subjetividad que las ciencias sociales convencionales conquistaron explica por qué razón, en el final del siglo XX, la crisis de la regulación social, en vez de estimular la oportunidad para una nueva irrupción de ideas, fuerzas y energías emancipatorias, se alimenta de la crisis simétrica de la emancipación social.

Consecuentemente, la invención de un nuevo sentido común emancipatorio, basado en una constelación de conocimientos orientados hacia la solidaridad, debe ser complementada por la invención de subjetividades individuales y colectivas, capaces y deseosas de hacer depender su práctica social de esa misma constelación de conocimientos. De no ser así, por más cuidadosamente elaborados que sean, los conocimientos emancipatorios se transforman gradual e insidiosamente, tal como los dibujos de Escher, en conocimientos reguladores.

La epistemología de los agentes ausentes es, por consiguiente, una demanda de subjetividades desestabilizadoras, subjetividades que se revelen contra prácticas sociales conformistas, rutinarias y repetitivas, y se dejen estimular por experiencias limiares, o sea, por formas de sociabilidad excéntricas o marginales (Santos, 1998).[8] Contra una

[8] La construcción de subjetividades con capacidad y voluntad para luchar por la

economía política de la representación que hace proliferar residuos, la epistemología de la visión hace proliferar cualidades emergentes, fundadas en diferentes prácticas sociales, y las deja competir en los campos sociales, que así convierte en campos de experimentación social. La epistemología de la ceguera promueve la construcción de una práctica social basada en la distinción entre estructura y acción. La aparente ecuación entre los dos términos de la distinción es usada para transformar la estructura en una determinación más o menos férrea de la acción. El resultado es la mediocridad tanto de los cuerpos dóciles como de los cuerpos extraños. La epistemología de la visión, por el contrario, promoverá la construcción de una práctica social basada en la distinción entre la acción conformista y la acción rebelde, o mejor, entre la acción conformista y la acción con *clinamen*, con nítida preferencia por esta última.[9]

El descentramiento del conformismo y de los correspondientes cuerpos dóciles mediante una acción rebelde ha de ser complementado por el descentramiento de la indiferencia y de los cuerpos extraños que ésta produce. Aunque lo que sigue pueda ser controvertido por evocar la teoría política de Carl Schmitt, pienso que, para luchar contra la indiferencia en que se basa el liberalismo político, es necesario hacer revivir la dicotomía amigo-enemigo. Es muy posible que la dificultad más dilemática que hoy confronta la teoría crítica resida en el desvanecimiento de la distinción entre amigo y enemigo. La teoría crítica siempre ha tenido como presupuesto suyo la pregunta ¿"De qué lado estamos"? y la respectiva respuesta. No sorprende nada que neopositivistas de orientaciones variadas hayan conseguido deslegitimar esta pregunta, tratando como basura las reivindicaciones normativas que a ella subyacen. Pero, tal como referí en la Introducción general de Santos, 2003 [2000], ya sorprende un poco observar la situación de todos aquellos que, sobre todo entre la generación más joven de sociólogos, gustarían de responder a la pregunta y tomar partido, pero sienten, muchas veces con angustia, dificultad en identificar posiciones alternativas, con relación a las cuales sería imperioso tomar partido. Esta dificultad puede ser explicada sociológicamente por la creciente

reinvención de la emancipación social es el tema principal de Santos, 2003 [2000], capítulo VI.

[9] Sobre la acción con *clinamen*, concebida como acción rebelde a partir del concepto de *clinamen* en Demócrito y Epicuro, véase Santos (1998). He vuelto a este tema en Santos, 2006.

opacidad del enemigo. Sin enemigos no hay necesidad de amigos. Si no hay amigos, no se justifica el ejercicio de la solidaridad. En sus raíces más profundas, la crisis del Estado-Providencia se basa menos en una crisis fiscal largamente manipulada, que en la inculcación ideológica de la desaparición de los amigos y de su sustitución por un mar de cuerpos extraños, indiferentes en la mejor de las hipótesis, peligrosos en la peor. No hay nada de autoritario o antidemocrático en la dicotomía entre amigos y enemigos, si la dicotomía es establecida por medios democráticos y no autoritarios.

Revisando los límites de la representación

Los límites de la representación, que, como vimos, son particularmente drásticos en la economía convencional, hacen derivar su credibilidad de las acciones científicas que tornan posibles. Cuando la epistemología de las ausencias confronta estas acciones y sus consecuencias sociales apelando a conocimientos y prácticas alternativos que puedan generar otras acciones y producir consecuencias alternativas, los límites de la representación de la ciencia convencional pierden su monopolio de representación y son forzados a la competencia con otros conocimientos y otras formas alternativas de representación. Siempre que la competencia emerge, el poder convincente de los argumentos no puede derivar de principios lógicos, sino de consideraciones pragmáticas, o sea, desde el punto de vista de las consecuencias humanas de cursos de acción alternativos. La competencia no es, lamentablemente, acerca de las consecuencias. Es antes acerca de las relaciones entre las consecuencias y la economía política de los procedimientos analíticos capaces de sustentarlos en la vida real. En este capítulo, me he referido a los procedimientos analíticos en sí mismos, pero es evidente que su viabilidad y credibilidad residen en la economía política de su relación con las consecuencias en la vida social.

La epistemología de las ausencias, tanto de conocimientos ausentes como de agentes ausentes, nos permite revisar los límites de la representación en las ciencias sociales convencionales: los límites de la representación de la relevancia, de la identificación, de la duración y de la interpretación/evaluación. Desde el punto de vista de la constelación de los conocimientos emancipatorios aquí propuesta, estos

límites pierden su carácter dilemático. Indicaré apenas brevemente algunos de los posibles modos de superarlos.

Relativamente a los límites de relevancia, propongo dos *démarches*: la *transescala* y la *perspectiva curiosa*. Una vez que diferentes conocimientos privilegian diferentes escalas de fenómenos, la constelación de conocimientos que aquí propongo sugiere que aprendamos a traducir entre las diferentes escalas. Los límites de la representación en una escala dada se tornan más visibles cuando comparamos esa representación con la representación en una escala diferente. Las diferencias entre fenómenos, antes amalgamados en unidades aparentemente homogéneas, se tornan evidentes. Recurrir a la transescala es, así, una *démarche* que nos permite establecer un contraste entre los límites de la representación con el objetivo de elucidar lo que está en cuestión en la elección entre criterios de relevancia alternativos.

La transescala supone un cierto desaprendizaje de los actuales criterios de determinación de la relevancia. Nos invita a escrutar la realidad social a través de diferentes mapas cognitivos y a operar en diferentes escalas. El proceso de aprendizaje consiste en profundizar nuestra conciencia de los límites –haciendo contrastar la representación con la orientación, la posición con el movimiento– sin dejarnos paralizar. Una conciencia más aguda de los límites es condición del tipo de conocimiento prudente que aquí propongo, una forma de conocimiento que nos enseña a mantener las consecuencias bajo control, y sin perder de vista las acciones que las causan.

Por perspectiva curiosa entiendo la búsqueda de un ángulo diferente a partir del cual las proporciones y las jerarquías establecidas por la perspectiva normal puedan ser desestabilizadas, y, consecuentemente, ver subvertida su pretensión de una representación de la realidad natural, ordenada y fiel. En el siglo XVII, los artistas y los maestros de arte comenzaron a criticar la propia perspectiva convencional de Alberti, por ser enteramente manifiesta y comprensible. Comenzaron a explorar la posibilidad de que "las reglas de la perspectiva aumentan o disminuyen, multiplican o distorsionan la imagen" (Gilman, 1978: 34). La idea era que la ilusión de la realidad no era cosa para encarar con mucha seriedad, sino con la ligereza de quien bromea con un juguete. Según Gilman, "el mundo implícito en los escritos de perspectivistas más tardíos es un mundo móvil, multifacético y ambiguo" (Gilman, 1978: 34).

A mi entender, esta perspectiva curiosa, simultáneamente lúdica

y desestabilizadora, ha de ser invocada para la determinación de los grados de la relevancia científica. Los criterios de relevancia basados en una perspectiva establecida con rigidez matemática tienden a dejarse reificar por su uso recurrente y no problemático. La reificación significa, en este contexto, la conversión de la ilusión de la realidad en una reproducción concentrada y fiel de la realidad. Al contrario, la perspectiva curiosa reconstituye los procesos creativos centrales a las ciencias modernas, una producción de ilusiones que, en vez de imitar a la sociedad, la reinventa.

En lo que respecta a los límites de la identificación, la epistemología de la visión nos invita a alterar nuestras prioridades: de un enfoque excesivo sobre aquello que ya sabemos demasiado bien, o sea, la detección basada en los métodos, debemos pasar a un enfoque sobre aquello de lo que sabemos menos, y cada vez menos, o sea, el reconocimiento basado en la teoría. Dado que esta discrepancia es exclusiva de la ciencia moderna, el recurso a conocimientos alternativos desestabilizará los niveles de resolución a que estamos habituados. Es necesario aumentar nuestro grado de exigencia de una resolución cada vez más fina, sólo posible en un contexto de constelaciones de conocimientos.

Otro procedimiento a tener en cuenta es la *resolución de contraste múltiple*. En el caso de la fotografía de detección remota, la resolución depende en gran medida del contraste del blanco. "Un blanco de gran contraste es un blanco en que hay una diferencia de alta intensidad entre zonas claras y oscuras" (Avery y Berlin, 1992: 37). La mejoría del nivel de resolución en nuestro análisis de la sociedad bien puede requerir la invención de prácticas sociales de contraste elevado, más aún cuando la superficie de tales prácticas, como la propia superficie de la tierra, tiene un contraste engañosamente bajo. La obtención de la resolución de contraste elevado y múltiple se torna posible mediante la transescala y la perspectiva curiosa, que son características de los procesos cognitivos en el seno de constelaciones de conocimiento. En el dominio de la práctica sociológica, el contraste entre la acción conformista y la acción rebelde es mucho más elevado que el contraste entre estructura y acción.

En cuanto a los límites de la representación y de la duración, propongo la *intertemporalidad*. Los procedimientos ya indicados ayudarán a ver que la realidad social es un terreno más o menos sedimentado, un constructo geológico que constituye diferentes capas, todas ellas

en acción al mismo tiempo pero no uniformemente, antes que una convergencia momentánea de diferentes proyecciones temporales. El concepto, avanzado por Koselleck (1985) e inspirado en Heidegger y Gadamer, de la "contemporaneidad de lo no contemporáneo", puede servir bien para captar la complejidad e irregularidad de la copresencia social, política, jurídica o epistemológica. En el contexto de una constelación de conocimientos, el potencial analítico de este concepto es maximizado, porque pasa a ser autorreflexivo, complejo, irregular y abierto a la propia variación sociológica. De todas formas, en general, todas las ciencias sociales reúnen en un determinado espacio-tiempo diferentes temporalidades y espacialidades, algunas ciencias sociales –a las que podremos llamar performativas– insisten en la contemporaneidad, quiere decir, en la singularidad del encuentro, en tanto que otras –a las que podremos llamar autorreflexivas–, insisten en las raíces no contemporáneas de lo que se reúne. De todas las ciencias sociales, la economía convencional es la más performativa, pues reproduce las formas de poder y conocimiento que mejor se adecuan a sus horizontes de expectativas. Lo que quiera que sea convocado al campo analítico (cuestiones, temas, grupos sociales, mapas cognitivos, normas) es arrancado por las raíces, quedando como contemporáneo de todo el resto que por ventura sea también convocado al análisis. La suspensión momentánea y pragmática de no contemporaneidad parece privilegiar la eliminación de jerarquías entre temporalidades sociales, aumentando así la posibilidad de que una temporalidad absorba otras temporalidades concurrentes.

Tal como la transescala, la perspectiva curiosa es la resolución del contraste múltiple, la intertemporalidad, hecha visible por la contemporaneidad de lo no contemporáneo, transforma la cuestión de la duración en una de las cuestiones más complejas. Ciertamente, por eso mismo es que esta cuestión es aquella que la economía convencional más ha caricaturizado, mediante la condensación del tiempo y el nivelamiento de las secuencias, que son su atributo.

Finalmente, en lo que concierne a los límites de la interpretación y de la evaluación, tanto la epistemología de los conocimientos ausentes como la epistemología de los agentes ausentes provee la llave para trascender algunos límites, al agudizar la conciencia de su existencia y persistencia. Cuanto más amplios son los parámetros que definen la autoría, la inteligibilidad y los objetivos, tanto mayor es la necesidad de someter aplicaciones tecnológicas de conocimiento, definidas

de forma tacaña, a contestaciones políticas y éticas. Este proceso nos lleva de un paradigma de aplicación técnica de la ciencia a un paradigma de aplicación edificante de conocimientos prudentes, capaces de transformar los objetos de investigación en sujetos solidarios y de incitar las acciones basadas en el conocimiento a navegar, prudentemente y en la medida de lo posible, a la vista de las consecuencias.

A la luz tanto de la epistemología de la ceguera como de la epistemología de la visión, es posible concebir la emergencia de un conocimiento prudente para una vida decente, un conocimiento que, aprendiendo en la trayectoria que va de la ignorancia colonialista al saber solidario, reconoce el orden que encierran las experiencias y las expectativas, las acciones y las consecuencias, excepto cuando el orden es, él mismo, una forma de colonialismo. La aspiración última es demasiado humana, una aspiración que designo por *normalidad avanzada*: la aspiración de vivir en tiempos normales, o sea, tiempos cuya normalidad no derive, como sucede ahora, de la naturalización de la anormalidad.

BIBLIOGRAFÍA

Andrews, L., 1995, *Story and space in Renaissance art: the rebirth of continuous narrative*, Cambridge, Cambridge University Press.

Avery, T. A., y G. L. Berlin, 1992, *Fundamentals of Remote Sensing and Airphoto Interpretation,* Nueva York, Macmillan.

Bachelard, Gaston, 1972, *La formation de l'esprit scientifique*, París, J. Vrin.

Bowles, Samuel, 1998, "Endogenous Preferences: The Cultural Consequences of Markets and other Economic Institutions", *Journal of Economic Literature*, vol. XXXVI, pp. 75-111.

Chambers, R., 1992, "Rural Appraisal. Rapid, Relaxed and Participatory", *IDS Discussion Papers,* 311, pp. 1-90.

Deagan, Kathleen, 1989, "Tracing the Waste Makers", *Archeology* 42(1), número especial, pp. 56-61.

Dunnel, Robert, 1989, "Hope for an Endangered Science", *Archeology* 42(1), número especial, 63-66.

Easlea, Brian, 1973, *Liberation and the Aims of Science*, Londres, Chatto & Windus.

ERDAS, 1997, *ERDAS Field Guide*, Atlanta, Erdas International.

Gamble, C., 1989, *The Paleolithic Settlement of Europe*, Cambridge, Cambridge University Press.

Gilman, E. C., 1978, *The curious perspective: literary and pictorial wit in the seventeenth century*, Nueva York, Yale University Press.

Koselleck, Reinhardt, 1985, *Futures Past: On the Semantics of Historical Time*, Cambridge, Mass., MIT Press.

Monmonier, Mark, 1985, *Technological Transition in Cartography*, Madison, Wis., The University of Wisconsin Press.

Richards, P., 1995, "Participatory Rural Appraisal: A Quick and Dirt Critique", *PLA Notes*, 24, pp. 13-16.

Rifkin, Jeremy, 1987, *Time wars: the primary conflict in human history*, Nueva York, Simon & Schuster.

Santos, Boaventura de Sousa, 1998, "The Fall of the Angelus Novus: Beyond the Modern Game of Roots and Options", *Current Sociology*, vol. 46(2), pp. 81-118, Londres, Sage.

—— 2003 [2000], *Crítica de la razón indolente: contra el desperdicio de la experiencia*, Bilbao, Descleé de Brouwer.

—— 2006, *A gramática do tempo: para uma nova cultura política*, São Paulo, Cortez Editora.

Sapsford, D. y H. Singer, 1998, "The IMF, the World Bank and Commodity Prices: A Case of Shifting Sands?", *World Development*, 26(9), pp. 1653-1660.

Sharer, R. J. y W. Ashmore, 1987, *Archaeology: Discovering our Past*, Palo Alto, Mayfield Publishing.

Stone, G. D., 1981, "The Interpretation of Negative Evidence in Archaeology", *Atlal* (University of Arizona, Department of Anthropology), Occasional Papers, 2, pp. 41-53.

Veblen, T., 1898, "Why is economics not an evolutionary science?", *The Quarterly Journal of Economics*, 12, pp. 56-81.

3. HACIA UNA SOCIOLOGÍA DE LAS AUSENCIAS Y UNA SOCIOLOGÍA DE LAS EMERGENCIAS[1]

INTRODUCCIÓN

El presente capítulo resume la reflexión teórica y epistemológica a que me condujo un proyecto de investigación titulado "La reinvención de la emancipación social" dirigido por mí. Este proyecto se propuso estudiar las alternativas a la globalización neoliberal y al capitalismo global planteadas por los movimientos sociales y por las organizaciones no gubernamentales en su lucha contra la exclusión y la discriminación en diferentes campos sociales y en diferentes países. El principal objetivo del proyecto consistía en determinar en qué medida la globalización alternativa podía ser producida desde abajo y cuáles eran sus posibilidades y límites. Elegí seis países de diferentes continentes, cinco de los cuales semiperiféricos. Mi hipótesis de trabajo era que los conflictos entre la globalización neoliberal hegemónica y la globalización contrahegemónica eran más intensos en estos países. Para confirmar tal hipótesis, seleccioné también uno de los países más pobres del mundo: Mozambique. Los seis países elegidos, además de Mozambique como país periférico, fueron África del Sur, Brasil, Colombia, India y Portugal. En estos países, se identificaron iniciativas, movimientos, experiencias, en cinco áreas temáticas que condensaban más claramente los conflictos Norte/Sur: democracia participativa; sistemas de producción alternativos y economía solidaria; multiculturalismo, derechos colectivos, pluralismo jurídico y ciudadanía cultural; alternativas a los derechos de propiedad intelectual capitalistas y protección de la biodiversidad y diversidad epistémica del mundo; nuevo internacionalismo obrero. Como parte del proyecto, y con la intención de identificar otros discursos o narrativas

[1] Corresponde a una versión más amplia de un texto publicado, originalmente, en castellano, en Boaventura de Sousa Santos, *El milenio huérfano. Ensayos para una nueva cultura política*, Madrid, Trotta, 2005, con una traducción de Joaquín Herrera Flores. La traducción de la nueva versión ampliada fue revisada y completada por José Guadalupe Gandarilla Salgado. [E.]

sobre el mundo, se llevaron a cabo extensas entrevistas con activistas o dirigentes de los movimientos o iniciativas sociales analizados.[2] El proyecto condujo a una profunda reflexión epistemológica de la que presento en este capítulo los primeros resultados.

Los factores y circunstancias que contribuyeron a dicha reflexión fueron los siguientes. En primer lugar, se trató de un proyecto dirigido fuera de los centros hegemónicos de producción de la ciencia social, con el objetivo de crear una comunidad científica internacional independiente de las concepciones hegemónicas que conducen dichos centros. En segundo lugar, el proyecto implicó el cruce no sólo de diferentes tradiciones teóricas y metodológicas de las ciencias sociales, sino también de diferentes culturas y formas de interacción entre la cultura y el conocimiento, tanto como entre el conocimiento científico y el conocimiento no científico. En tercer lugar, el proyecto se trazó sobre el terreno de las luchas, iniciativas, movimientos alternativos, muchos de ellos locales, muchas veces procedentes de lugares remotos del mundo y, por ello, quizá fáciles de desacreditar como irrelevantes, o demasiado frágiles o localizados para ofrecer una alternativa creíble al capitalismo.

Los factores y circunstancias arriba descritos me llevaron a tres conclusiones. En primer lugar, la experiencia social en todo el mundo es mucho más amplia y variada de lo que la tradición científica o filosófica occidental conoce y considera importante. En segundo lugar, esta riqueza social está siendo desperdiciada. De este desperdicio se nutren las ideas que proclaman que no hay alternativa, que la historia llegó a su fin y otras semejantes. En tercer lugar, para combatir el desperdicio de la experiencia, para hacer visibles las iniciativas y movimientos alternativos y para darles credibilidad, de poco sirve recurrir a la ciencia social tal y como la conocemos. A fin de cuentas, esa ciencia es responsable por esconder o desacreditar las alternativas. Para combatir el desperdicio de la experiencia social, no basta con proponer otro tipo de ciencia social. Es necesario, pues, proponer un modelo diferente de racionalidad. Sin una crítica de dicho modelo de racionalidad occidental, dominante al menos desde hace dos siglos,

[2] El proyecto puede ser consultado en <www.ces.uc.pt/emancipa>. Los principales resultados de la investigación serán publicados en siete volúmenes. Están publicados en portugés los cinco primeros: Santos (org.), 2002a; 2002b, 2003, 2005a, 2005b. En español Santos (org.), 2004; en inglés, Santos (org.), 2005b, 2006, y en italiano, Santos (org.), 2003c, 2005c.

todas las propuestas presentadas por el nuevo análisis social, por más alternativas que se juzguen, tenderán a reproducir el mismo efecto de ocultación y descrédito.

En este capítulo, procedo a una crítica de este modelo de racionalidad al que, siguiendo a Leibniz, llamo *razón indolente* y propongo los prolegómenos de otro modelo, que designo como *razón cosmopolita*.[3] Propongo fundar esta razón cosmopolita en tres procedimientos metasociológicos: la sociología de las ausencias, la sociología de las emergencias y el trabajo de traducción.

Los puntos de partida son tres. En primer lugar, la comprensión del mundo excede en mucho a la comprensión occidental del mundo. La comprensión occidental del mundo, sea del mundo occidental o del mundo no occidental, es tan importante como parcial e inadecuada. En segundo lugar, la comprensión del mundo y la forma como ella crea y legitima el poder social tiene mucho que ver con concepciones del tiempo y de la temporalidad. En tercer lugar, la característica más fundamental de la concepción occidental de la racionalidad es el hecho de, por un lado, contraer el presente y, por otro, expandir el futuro. La contracción del presente, originada por una peculiar concepción de la totalidad, consiste en transformar el presente en un instante huidizo, atrincherado entre el pasado y el futuro.[4] Del mismo modo, la concepción lineal del tiempo y la planificación de la historia permitieron expandir el futuro indefinidamente. Cuanto más amplio es el futuro, más luminosas son las expectativas confrontadas con las experiencias del presente. En los años cuarenta del siglo pasado, Ernst Bloch (1995: 313) se interrogaba perplejo: si vivimos sólo en el presente ¿por qué razón es tan fugaz? Es la misma perplejidad que subyace a mi reflexión en este capítulo.

Propongo una racionalidad cosmopolita que, en esta fase de transición, seguirá la trayectoria inversa: expandir el presente y contraer

[3] El término de Leibniz (1985) me ha servido para situar el trabajo de reflexión teórica y epistemológica que he realizado durante los últimos años. El título del libro en que doy cuenta de esa reflexión es testimonio de lo que digo: *A crítica da razão indolente. Contra o desperdício da experiência* (Santos, 2000) (existe traducción castellana, dirigida por Joaquín Herrera Flores, con el título *Crítica de la razón indolente. Contra el desperdicio de la experiencia,* Bilbao, Desclée de Brouwer, 2003). En el presente capítulo, me propongo dar un paso más en esa reflexión.

[4] Paradójicamente, la contracción del presente puede darse a través de su eternización, o sea, por la repetición infinita de instantes indiferenciados o perecederos. Sobre este asunto véase Santos, 1996.

el futuro. Sólo así será posible crear el espacio-tiempo necesario para conocer y valorar la inagotable experiencia social que está en curso en el mundo de hoy. En otras palabras, sólo así será posible evitar el gigantesco desperdicio de la experiencia que sufrimos hoy en día. Para expandir el presente, propongo una sociología de las ausencias; para contraer el futuro, una sociología de las emergencias. Dado que vivimos, como muestran Prigogine (1997) y Wallerstein (1999), en una situación de bifurcación, la inmensa diversidad de experiencias sociales revelada por estos procesos no puede ser explicada adecuadamente por una teoría general. En vez de ello, propongo el trabajo de traducción, un procedimiento capaz de crear una inteligibilidad mutua entre experiencias posibles y disponibles sin destruir su identidad.

La indolencia de la razón criticada en este ensayo se da bajo cuatro formas diferentes: la razón impotente, aquella que no se ejerce porque piensa que nada puede hacer contra una necesidad concebida como exterior a ella misma; la razón arrogante, que no siente la necesidad de ejercerse porque se imagina incondicionalmente libre y, por consiguiente, libre de la necesidad de demostrar su propia libertad; la razón metonímica, que se reivindica como la única forma de racionalidad y, por consiguiente, no se dedica a descubrir otros tipos de racionalidad o, si lo hace, es sólo para convertirlas en materia prima;[5] y la razón proléptica, que no tiende a pensar el futuro, porque juzga que lo sabe todo de él y lo concibe como una superación lineal, automática e infinita del presente.[6]

La razón indolente subyace, en sus variadas formas, al conocimiento hegemónico, tanto filosófico como científico, producido en Occidente en los últimos doscientos años. La consolidación del Estado liberal en Europa y en América del Norte, las revoluciones industriales y el desarrollo capitalista, el colonialismo y el imperialismo constituyeron el contexto sociopolítico bajo el que la razón indolente se desplegó. Las excepciones parciales, el romanticismo y el marxismo, no fueron ni suficientemente fuertes ni suficientemente diferentes para poder ser una alternativa a la razón indolente. Por ello, la razón indolente

[5] Uso el concepto de metonimia, una figura de discurso emparentada con la sinécdoque, para significar la parte por el todo.

[6] Uso el concepto de prolepsis, una técnica narrativa frecuente, para significar el conocimiento del futuro en el presente.

creó el marco para los grandes debates filosóficos y epistemológicos de los dos últimos siglos y, de hecho, los presidió. Por ejemplo, la razón impotente y la razón arrogante formatearon el debate entre determinismo y libre arbitrio y, más tarde, el debate entre realismo y constructivismo y el debate entre estructuralismo y existencialismo. No sorprende que estos debates hayan sido intelectualmente indolentes. A su vez, la razón metonímica se apropió de debates antiguos, como el debate entre holismo y atomismo, y constituyó otros, como, por ejemplo, el *Methodenstreit* entre las ciencias nomotéticas y las ciencias ideográficas, entre la explicación y la comprensión. En los años sesenta del siglo XX, presidió el debate sobre las dos culturas abanderado por C. P. Snow (1959, 1964). En este debate, la razón metonímica aún se consideraba a sí misma como una totalidad, si bien ya no tan monolítica. El debate se profundizó en los años 1980 y 1990 con la epistemología feminista, los estudios culturales y los estudios sociales de la ciencia.[7] Al analizar la heterogeneidad de las prácticas y de las narrativas de la ciencia, las nuevas epistemologías pulverizaron aún más esa totalidad y transformaron las dos culturas en una pluralidad poco estable de culturas. Pero la razón metonímica continuó presidiendo los debates incluso cuando se introdujo en ellos el tema del multiculturalismo y la ciencia pasó a verse como multicultural. Los otros saberes, no científicos ni filosóficos, y, sobre todo, los saberes exteriores al canon occidental, continuaron hasta hoy en gran parte fuera del debate. En lo que respecta a la razón proléptica, la planificación de la historia que formuló dominó los debates sobre el idealismo y el materialismo dialécticos, sobre el historicismo y el pragmatismo. A partir de la década de 1980, fue criticada sobre todo por las teorías de la complejidad y las teorías del caos. La razón proléptica, asentada en la idea lineal de progreso, se vio confrontada con las ideas de entropía y catástrofe, aunque de dicho conflicto no haya resultado hasta el momento alguna alternativa.

El debate generado por las "dos culturas" y por las varias terceras culturas que surgieron de él –las ciencias sociales (Lepenies, 1988) o la popularización de la ciencia (Brockman, 1995)–[8] no afectó al domi-

[7] Este tema es discutido en "De lo posmoderno a lo poscolonial. Y más allá de uno y de otro", incluido en este mismo volumen.

[8] Sobre la necesidad de una nueva configuración de los saberes que vaya "más allá de las dos culturas", véanse los textos de João Arriscado Nunes (1998/1999 y 2003).

nio de la razón indolente en cualquiera de sus cuatro formas: razón impotente (determinismo, realismo), razón arrogante (libre arbitrio, constructivismo), razón metonímica (reduccionismo, dualismo) y razón proléptica (evolucionismo, progreso). Por eso no hubo alguna reestructuración del conocimiento. Ni podía haber, en mi opinión, dado que la indolencia de la razón se manifiesta, entre otras formas, en el modo como se resiste al cambio de las rutinas, y como transforma intereses hegemónicos en conocimientos verdaderos. Desde mi perspectiva, para que se den cambios profundos en la estructuración de los conocimientos es necesario comenzar por cambiar la razón que preside tanto los conocimientos como su propia estructuración. En suma, es preciso desafiar la razón indolente.

En este capítulo, me enfrento a la razón indolente en dos de sus formas, la razón metonímica y la razón proléptica.[9] Las otras dos formas son aparentemente más antiguas y han suscitado mucho más debate (el debate sobre el determinismo o libre arbitrio; el debate sobre realismo o constructivismo). Sin embargo, en mi opinión, las dos primeras son verdaderamente las formas fundacionales y por ello, al no haber sido cuestionadas, los debates a que nos referimos se han revelado insolubles.

LA CRÍTICA DE LA RAZÓN METONÍMICA

La razón metonímica está obcecada por la idea de totalidad bajo la forma de orden. No hay comprensión ni acción que no se refiera a un todo, el cual tiene primacía absoluta sobre cada una de las partes que lo componen. Por esa razón, hay sólo una lógica que gobierna tanto el comportamiento del todo como el de cada una de sus partes. Hay, pues, una homogeneidad entre el todo y las partes y éstas no tienen existencia fuera de la relación con la totalidad. Las variaciones posibles del movimiento de las partes no afectan al todo y son vistas como particularidades. La forma más acabada de totalidad para la razón metonímica es la dicotomía, ya que combina, del modo más elegante, la simetría con la jerarquía. La simetría entre las partes es siempre una

[9] Para una primera crítica de la razón indolente, cf., mi búsqueda de un nuevo sentido común (Santos, 1995; 2000, 2002b).

relación horizontal que oculta una relación vertical. Esto es así, porque, al contrario de lo que es proclamado por la razón metonímica, el todo es menos y no más que el conjunto de las partes. En verdad, el todo es una de las partes transformada en término de referencia para las demás. Por ello, todas las dicotomías sufragadas por la razón metonímica contienen una jerarquía: cultura científica / cultura literaria; conocimiento científico / conocimiento tradicional; hombre / mujer; cultura / naturaleza; civilizado / primitivo; capital / trabajo; blanco / negro; Norte / Sur; Occidente / Oriente, y así sucesivamente.

Hoy en día esto es bastante conocido, por lo que me centraré en las dos principales consecuencias.[10] En primer lugar, como no existe nada fuera de la totalidad que sea o merezca ser inteligible, la razón metonímica se afirma como una razón exhaustiva, exclusiva y completa, aunque sea sólo una de las lógicas de racionalidad que existen en el mundo y sea sólo dominante en los estratos de la comprensión del mundo constituidos o influidos por la modernidad occidental. La razón metonímica no es capaz de aceptar que la comprensión del mundo es mucho más que la comprensión occidental del mundo. En segundo lugar, para la razón metonímica ninguna de las partes puede ser pensada fuera de la relación con la totalidad. El Norte no es inteligible fuera de la relación con el Sur, tal y como el conocimiento tradicional no es inteligible sin la relación con el conocimiento científico o la mujer sin el hombre. Así, no es admisible que alguna de las partes tenga vida propia más allá de la que le es conferida por la relación dicotómica y mucho menos que pueda, además de parte, ser otra totalidad. Por eso, la comprensión del mundo que la razón metonímica promueve no es sólo parcial, es internamente muy selectiva.

[10] En Occidente, la crítica tanto de la razón metonímica como de la razón proléptica tiene una larga tradición. Restringiéndome a la era moderna, puede remontarse al romanticismo y surge, de diferentes formas, en Kierkegaard, Nietzsche, en la fenomenología, en el existencialismo y en el pragmatismo. La indolencia de los debates reside en que ellos, en general, no ponen en cuestión la descontextualización de la razón como algo separado de la realidad y por encima de ella. Por ello, a mi entender, la crítica más elocuente viene de aquellos para quienes la razón metonímica y la proléptica no son simplemente un artefacto intelectual o un juego, sino la ideología subyacente a un brutal sistema de dominación, el sistema colonial. Gandhi (1929/1932, 1938, 1951, 1960, 1972), Fanon (1961), Martí (1963), Nkrumah (1965) y Memmi (1965), son algunas de las voces más sobresalientes. En el contexto colonial, la razón indolente subyace a aquello que Quijano, Dussel y Mignolo llaman la "colonialidad del poder", una forma de poder que no terminó con el fin del colonialismo, sino continuó dominando en las sociedades poscoloniales (Quijano, 2000; Mignolo, 2000; Dussel, 2001).

La modernidad occidental, dominada por la razón metonímica, no sólo tiene una comprensión limitada del mundo, sino una comprensión limitada de sí misma.

Antes de dedicarme de lleno a los procedimientos que sustentan la comprensión y vigilan policialmente sus límites, es necesario explicar cómo una racionalidad tan limitada alcanzó tamaña primacía en los últimos doscientos años. La razón metonímica es, junto a la razón proléptica, la respuesta de un Occidente que había apostado en el proceso de transformación capitalista del mundo, por marginarse cultural y filosóficamente con respecto al Oriente. Como Karl Jaspers y otros mostraran, Occidente se constituyó como una parte tránsfuga de una matriz fundadora –el Oriente (Jaspers, 1951, 1976; Said, 1978; Marramao, 1995: 160).[11] Esa matriz fundadora es verdaderamente totalizadora, dado que abarca una multiplicidad de mundos (terrenos y ultraterrenos) y una multiplicidad de tiempos (pasados, presentes, futuros, cíclicos, lineales, simultáneos). Como tal, no reivindica la totalidad, ni subordina a sí misma las partes que la constituyen. Es una matriz antidicotómica, puesto que no tiende a controlar ni vigilar policialmente sus límites. Por el contrario, Occidente, consciente de su excentricidad con respecto a tal matriz, recupera de ella apenas lo que puede favorecer la expansión del capitalismo. De esa forma, la multiplicidad de mundos es reducida al mundo terreno y la multiplicidad de tiempos, al tiempo lineal.

Dos procesos presiden tal reducción. La reducción de la multiplicidad de los mundos al mundo terreno es realizada a través del proceso de secularización y de laicización, analizado, entre muchos otros, por Weber (1958; 1963; 1968), Koselleck (1985) y Marramao (1995). La reducción de la multiplicidad de los tiempos al tiempo lineal es obtenida por medio de los conceptos que sustituyeron la idea de salvación que ligaba la multiplicidad de los mundos, en particular el concepto de progreso y el concepto de revolución sobre los que se fundó la razón proléptica. Esta concepción truncada de la totalidad oriental,

[11] Jaspers considera el periodo entre el 800 y el 200 a.C., como un "periodo axial" que propuso "los fundamentos que permiten a la humanidad subsistir hasta hoy" (1951: 98). En este periodo, la mayoría de los "acontecimientos extraordinarios" que dieron forma a la humanidad tal como la conocemos sucedieron en Oriente –en China, India, Persia, Palestina–. Occidente está representado por Grecia y, como sabemos hoy, la antigüedad griega debe mucho a sus raíces africanas y orientales (Dioup, 1967, 1981; Bernal, 1987). Véase también Schluchter, 1979.

precisamente por trunca, hubo de afirmarse autoritariamente como totalidad e impuso homogeneidades a las partes que la componen. A partir de ella Occidente se apropió productivamente del mundo y transformó el Oriente en un centro improductivo y estancado. Fue, asimismo, a partir de ella como Weber contrapuso la seducción improductiva del Oriente al desencanto del mundo occidental.

Como apuntó Giacomo Marramao (1995: 160), la supremacía de Occidente, creada a partir de los márgenes, nunca se transformó culturalmente en una centralidad alternativa al Oriente. Por esa razón, la fuerza de la razón metonímica occidental excedió siempre a la fuerza de su fundamento. Es una fuerza minada por una debilidad que, sin embargo, es, paradójicamente, la razón de su fuerza en el mundo. Esta dialéctica entre fuerza y debilidad se tradujo en el desarrollo paralelo de dos pulsiones contradictorias, la *Wille zur Macht* (voluntad de poder), de Hobbes a Nietzsche, Carl Schmitt y el nazismo/fascismo; y la *Wille zur Ohnmacht* (voluntad de potencia), de Rousseau a Kelsen, y a la democracia y el primado del derecho. Pero, en cualquiera de ambas pulsiones está presente la totalidad que, por haber sido truncada, ignora lo que no cabe en ella e impone su primacía sobre las partes, las cuales, para que no huyan de su control, deben ser homogeneizadas como partes. Por eso, la pulsión de debilidad es también una manifestación de fuerza, la fuerza de quien reivindica para sí el privilegio de poder declarar la debilidad.[12] Dado que es una razón insegura de sus fundamentos, la razón metonímica no se inserta en el mundo por la vía de la argumentación y de la retórica. No da razones de sí; se impone por la eficacia de su imposición. Y esa eficacia se manifiesta por la doble vía del pensamiento productivo y del pensamiento legislativo; así, en vez de la razonabilidad de los argumentos y del consenso que tal doble vía hace posible, priman la productividad y la coerción legítima.[13]

Fundada en la razón metonímica, la transformación del mundo no puede ser acompañada por una adecuada comprensión del mundo. Esa inadecuación significó violencia, destrucción y silenciamiento

[12] Una ilustración dramática de esto mismo es el modo en que la democracia liberal y el primado del derecho son hoy impuestos mundialmente –como condicionalidad del "ajuste estructural" y del "apoyo" al "desarrollo"– por los países capitalistas centrales y las agencias multilaterales que ellos controlan (Banco Mundial, Fondo Monetario Internacional y Organización Mundial de Comercio).

[13] Véase la nota anterior.

para todos los que, fuera de Occidente, fueron sometidos a la razón metonímica; y significó alineación, *malaise* y *uneasiness* (descontento o malestar) en el propio Occidente. Esa incomodidad fue percibida por Walter Benjamin al mostrar la paradoja que en su época comenzó a dominar –y hoy lo hace mucho más– la vida en Occidente: el hecho de que la riqueza de los acontecimientos se traduce en pobreza de nuestra experiencia y no en riqueza.[14] Esta paradoja coexistía con otra: el hecho de que el vértigo de los cambios mudara frecuentemente en una sensación de estancamiento.

Comienza hoy a ser evidente que la razón metonímica disminuyó o sustrajo el mundo mientras que lo expandía o asimilaba de acuerdo con sus propias reglas. Aquí reside la crisis de la idea de progreso y, con ella, la crisis de la idea de totalidad que la funda. La versión abreviada del mundo fue hecha posible por una concepción del tiempo presente que lo reduce a un instante fugaz entre lo que ya no es y lo que aún no es. Con ello, lo que es considerado contemporáneo es una parte extremadamente reducida de lo simultáneo. El mirar que ve a una persona cultivar la tierra con un apero no consigue ver en ella sino al campesino premoderno. A esto se refiere Koselleck (1985) cuando habla de la no contemporaneidad de lo contemporáneo sin, no obstante, problematizar que en esa asimetría se oculta una jerarquía, la superioridad de quien establece el tiempo que determina la contemporaneidad. La contracción del presente esconde, así, la mayor parte de la inagotable riqueza de las experiencias sociales en el mundo. Benjamin identificó el problema, pero no sus causas. La pobreza de la experiencia no es expresión de una carencia, sino de una arrogancia. La arrogancia de no querer verse, y mucho menos valorizar, la experiencia que nos rodea, dado que está fuera de la razón a partir de la cual podríamos identificarla y valorizarla.

[14] Benjamin pensaba que la primera guerra mundial había privado al mundo de las relaciones sociales a través de las cuales las generaciones anteriores transmitían su saber a las siguientes (1972: 219). Después de la guerra, según él, emergió un mundo nuevo dominado por el desarrollo de la tecnología, un mundo en que incluso la educación y el conocimiento habían dejado de traducirse en experiencia. Con ello, había surgido una nueva pobreza, un déficit de experiencia en el centro de una transformación desenfrenada, una nueva forma de barbarie (1972: 215). La conclusión del ensayo se inicia con las siguientes palabras: "Nos convertimos en pobres. Fuimos abandonando un trozo de herencia de la humanidad tras otro, depositándolos en la casa de empeño por un centésimo de su valor, para acabar recibiendo a cambio monedas sin valor de 'actualidad'" (1972: 219).

La crítica de la razón metonímica es, pues, una condición necesaria para recuperar la experiencia desperdiciada. Lo que está en cuestión es la ampliación del mundo a través de la ampliación y diversificación del presente. Sólo a través de un nuevo espacio-tiempo será posible identificar y valorizar la riqueza inagotable del mundo y del presente. Simplemente, ese nuevo espacio-tiempo presupone otra razón. Hasta ahora, la aspiración de dilatación del presente ha sido formulada sólo por creadores literarios. Un ejemplo entre muchos es la parábola de Franz Kafka (1983) sobre la precariedad del hombre moderno comprimido entre dos fuertes adversarios, el pasado y el futuro.[15]

La dilatación del presente que aquí se propone se basa en dos procedimientos que cuestionan la razón metonímica en sus fundamentos. El primero consiste en la proliferación de las totalidades. No se trata de ampliar la totalidad propuesta por la razón metonímica, sino de hacerla coexistir con otras totalidades. El segundo consiste en mostrar que cualquier totalidad está hecha de heterogeneidad y que las partes que la componen tienen una vida propia fuera de ella. O sea, su pertenencia a una totalidad dada es siempre precaria, sea porque las partes, más allá de su estatuto de partes, tienen siempre, por lo menos de manera latente, el estatuto de totalidad, sea porque las partes emigran de una totalidad hacia otra. Lo que propongo es un procedimiento denegado por la razón metonímica: pensar los términos de las dicotomías fuera de las articulaciones y relaciones de poder que los unen, como primer paso para liberarlos de dichas relaciones, y para revelar otras relaciones alternativas que han estado ofuscadas por las dicotomías hegemónicas. Pensar el Sur como si no hubiese Norte, pensar la mujer como si no hubiese hombre, pensar el esclavo como si no hubiese señor. La profundización de la comprensión de las relaciones de poder y la radicalización de la lucha contra ellas pasa por la imaginación de los dominados como seres libres de dominación.

[15] “Él tiene dos adversarios. El primero lo empuja desde atrás, a partir del origen. El segundo le impide seguir adelante. Él lucha contra ambos. En verdad, el primero lo apoya en la lucha contra el segundo, porque quiere empujarlo hacia delante, y, de la misma forma, el segundo lo apoya en la lucha contra el primero, ya que lo fuerza a retroceder. Pero esto es así sólo en teoría. Allí están no sólo los dos adversarios, él también está allí ¿quién es quien verdaderamente conoce sus intenciones? De todos modos, su sueño es poder, en un momento de descuido –aunque para eso sea necesaria una noche tan oscura que nunca existió– saltar fuera de la línea de combate y, a causa de su experiencia de lucha, ser promovido a juez de sus adversarios que se baten el uno contra el otro” (Kafka, 1983: 222).

La activista, investigadora o artista afrodescendiente, que hace de su activismo, de su estudio o de su arte una lucha contra el racismo, profundiza su lucha imaginando lo que sería su activismo ciudadano o su arte si no hubiese racismo, si no tuviese que partir de una identificación específica que le fue impuesta y la oprime. El presupuesto de este procedimiento es que la razón metonímica, al arrastrar estas entidades hacia dentro de las dicotomías, no lo hizo con total éxito, ya que fuera de éstas quedaron componentes o fragmentos no socializados por el orden de la totalidad. Esos componentes o fragmentos han vagado fuera de esa totalidad como meteoritos perdidos en el espacio del orden sin poder ser percibidos y controlados por ella.

En la fase de transición en que nos encontramos, en que la razón metonímica, a pesar de estar muy desacreditada, es aún dominante, la ampliación del mundo y la dilatación del presente tiene que comenzar por un procedimiento que denomino *sociología de las ausencias*. Se trata de una investigación que intenta demostrar que lo que no existe es, en verdad, activamente producido como no existente, esto es, como una alternativa no creíble a lo que existe. Su objeto empírico es considerado imposible a la luz de las ciencias sociales convencionales, por lo que su simple formulación representa ya una ruptura con ellas. El objetivo de la sociología de las ausencias es transformar objetos imposibles en posibles, y con base en ellos transformar las ausencias en presencias, centrándose en los fragmentos de la experiencia social no socializados por la totalidad metonímica. ¿Qué existe en el Sur que escapa a la dicotomía Norte/Sur? ¿Qué existe en la medicina tradicional que escapa a la dicotomía medicina moderna/medicina tradicional? ¿Qué existe en la mujer que es independiente de su relación con el hombre? ¿Es posible ver lo que es subalterno sin tener en cuenta la relación de subalternidad? ¿Es posible que los países considerados menos desarrollados sean más desarrollados que los desarrollados en dominios que escapan a la dicotomía hegemónica?

No hay un modo único o unívoco de no existir, ya que son varias las lógicas y los procesos a través de los cuales la razón metonímica produce la no existencia de lo que no cabe en su totalidad y en su tiempo lineal. Hay producción de no existencia siempre que una entidad dada es descalificada y tornada invisible, ininteligible o descartable de un modo irreversible. Lo que une a las diferentes lógicas de producción de no existencia es que todas sean manifestaciones de la misma monocultura racional.

Las cinco lógicas de producción de no existencia

Distingo cinco lógicas o modos de producción de no existencia.

La primera lógica deriva de la *monocultura del saber* y del *rigor del saber*. Es el modo de producción de no existencia más poderoso. Consiste en la transformación de la ciencia moderna y de la alta cultura en criterios únicos de verdad y de cualidad estética, respectivamente. La complicidad que une las "dos culturas" reside en el hecho de que se abrogan, en sus respectivos campos, ser cánones exclusivos de producción de conocimiento o de creación artística. Todo lo que el canon no legitima o reconoce es declarado inexistente. La no existencia asume aquí la forma de ignorancia o de incultura.

La segunda lógica se basa en la *monocultura del tiempo lineal*, la idea según la cual la historia tiene sentido y dirección únicos y conocidos. Ese sentido y esa dirección han sido formulados de diversas formas en los últimos doscientos años: progreso, revolución, modernización, desarrollo, crecimiento, globalización. Común a todas estas formulaciones es la idea de que el tiempo es lineal y al frente del tiempo están los países centrales del sistema mundial, y, junto a ellos, los conocimientos, las instituciones y las formas de sociabilidad que en ellos dominan. Esta lógica produce no existencia declarando atrasado todo lo que, según la norma temporal, es asimétrico con relación a lo que es declarado avanzado. Bajo los términos de esta lógica, la modernidad occidental ha producido la no contemporaneidad de lo contemporáneo, la idea de que la simultaneidad esconde las asimetrías de los tiempos históricos que en ella convergen. El encuentro entre el campesino africano y el funcionario del Banco Mundial en trabajo de campo ilustra esta condición. En este caso, la no existencia asume la forma de residualización, la cual, a su vez, ha adoptado, a lo largo de los últimos doscientos años, varias designaciones, la primera de las cuales fue la de lo primitivo o salvaje, siguiéndose otras como la de lo tradicional, lo premoderno, lo simple, lo obsoleto o lo subdesarrollado.

La tercera lógica es la *lógica de la clasificación social*, la cual se asienta en la monocultura de la naturalización de las diferencias. Consiste en la distribución de las poblaciones por categorías que naturalizan jerarquías. La clasificación racial y la clasificación sexual son las manifestaciones más señaladas de esta lógica. Al contrario de lo que sucede con la relación capital/trabajo, la clasificación social se basa en

atributos que niegan la intencionalidad de la jerarquía social. La relación de dominación es la consecuencia y no la causa de esa jerarquía y puede ser, incluso, considerada como una obligación de quien es clasificado como superior (por ejemplo, "la carga del hombre blanco" en su misión civilizadora). Aunque las dos formas de clasificación (raza y sexo) sean decisivas para que la relación capital/trabajo se estabilice y profundice globalmente, la clasificación racial fue la que el capitalismo reconstruyó con mayor profundidad, tal y como han mostrado, entre otros, Wallerstein y Balibar (1991) y, de una manera más incisiva, Césaire (1955), Quijano (2000), Mignolo (2000), Dussel (2001) y Maldonado-Torres (2004). De acuerdo con esta lógica, la no existencia es producida bajo la forma de una inferioridad insuperable, en tanto que natural. Quien es inferior, lo es porque es insuperablemente inferior, y, por consiguiente, no puede constituir una alternativa creíble frente a quien es superior.

La cuarta lógica de la producción de inexistencia es la *lógica de la escala dominante*. En los términos de esta lógica, la escala adoptada como primordial determina la irrelevancia de todas las otras escalas posibles. En la modernidad occidental, la escala dominante aparece bajo dos formas principales: lo universal y lo global. El universalismo es la escala de las entidades o realidades que se refuerzan independientemente de contextos específicos. Por eso, se adjudica precedencia sobre todas las otras realidades que dependen de contextos y que, por tal razón, son consideradas particulares o vernáculas. La globalización es la escala que en los últimos veinte años adquirió una importancia sin precedentes en los más diversos campos sociales. Se trata de la escala que privilegia las entidades o realidades que extienden su ámbito por todo el globo y que, al hacerlo, adquieren la prerrogativa de designar entidades o realidades rivales como locales.[16] En el ámbito de esta lógica, la no existencia es producida bajo la forma de lo particular y lo local. Las entidades o realidades definidas como particulares o locales están aprisionadas en escalas que las incapacitan para ser alternativas creíbles a lo que existe de modo universal o global.

Finalmente, la quinta lógica de no existencia es la *lógica productivista* y se asienta en la monocultura de los criterios de productividad capitalista. En los términos de esta lógica, el crecimiento económico es un objetivo racional incuestionable y, como tal, es incuestionable el

[16] Sobre los modos de producción de la globalización, véase Santos, 2002a: 49-71.

criterio de productividad que mejor sirve a ese objetivo. Ese criterio se aplica tanto a la naturaleza como al trabajo humano. La naturaleza productiva es la naturaleza máximamente fértil dado el ciclo de producción, en tanto que trabajo productivo es el trabajo que maximiza la generación de lucros igualmente en un determinado ciclo de producción. Según esta lógica, la no existencia es producida bajo la forma de lo improductivo, la cual, aplicada a la naturaleza, es esterilidad y, aplicada al trabajo, es pereza o descualificación profesional.

Estamos, así, ante las cinco formas sociales principales de no existencia producidas o legitimadas por la razón metonímica: lo ignorante, lo residual, lo inferior, lo local y lo improductivo. Se trata de formas sociales de inexistencia porque las realidades que conforman aparecen como obstáculos con respecto a las realidades que cuentan como importantes: las científicas, avanzadas, superiores, globales o productivas. Son, pues, partes descualificadas de totalidades homogéneas que, como tales, confirman lo que existe y tal como existe. Son lo que existe bajo formas irreversiblemente descualificadas de existir.

La producción social de estas ausencias desemboca en la sustracción del mundo y en la contracción del presente y, por consiguiente, en el desperdicio de la experiencia. La sociología de las ausencias intenta identificar el ámbito de esa sustracción y de esa contracción del mundo para que esas experiencias producidas como ausentes sean liberadas de esas relaciones de producción y, por esa vía, se tornen presentes. Esto significa que sean consideradas alternativas a las experiencias hegemónicas, que su credibilidad pueda ser discutida y argumentada y sus relaciones con las experiencias hegemónicas puedan ser objeto de disputa política.[17] La sociología de las ausencias tiende, así, a crear una carencia y transformar la falta de experiencia social en desperdicio de la experiencia social. Con ello, crea las condiciones para ampliar el campo de las experiencias creíbles en este mundo y en este tiempo y, por tal razón, contribuye a ampliar el mundo y a dilatar el presente. La ampliación del mundo se da no sólo porque aumente el campo de las experiencias creíbles existentes, sino también

[17] La sociología de las ausencias no pretende acabar con las categorías de ignorante, residual, inferior, local o improductivo. Sólo pretende que ellas dejen de ser atribuidas en función de un solo criterio que no admite ser cuestionado por cualquier otro criterio alternativo. Este monopolio no es resultado de un trabajo de razonabilidad argumentativa. Es antes el resultado de una imposición que no se justifica sino por la supremacía de quien tiene el poder para hacerlo.

porque, con ellas, aumentan las posibilidades de experimentación social en el futuro. La dilatación del presente se manifiesta a través de la expansión de lo que es considerado contemporáneo, por el achatamiento del tiempo presente de modo que, tendencialmente, todas las experiencias y prácticas que se dan simultáneamente puedan ser consideradas contemporáneas, aunque cada una a su manera.

¿Cómo procede la sociología de las ausencias? La sociología de las ausencias parte de dos indagaciones. La primera tiene que ver con las razones por las cuales una concepción tan extraña y tan excluyente de totalidad obtuvo una primacía tan grande en los últimos doscientos años. La segunda indagación trata de identificar los modos de confrontar esa concepción de totalidad y la razón metonímica que la sustenta. La primera indagación, más convencional, ha sido abordada por varias corrientes de la sociología crítica, de los estudios sociales y culturales de la ciencia, de la crítica feminista, de la deconstrucción, de los estudios poscoloniales, etc.[18] En este capítulo, me concentro en la segunda indagación, la menos recorrida hasta el momento.

La superación de las totalidades homogéneas y excluyentes y de la razón metonímica que las sustenta se obtiene poniendo en cuestión cada una de las lógicas o modos de producción de ausencia arriba referidos. Como la razón metonímica formó las ciencias sociales convencionales, la sociología de las ausencias es necesariamente transgresiva. En este sentido, ella misma es una alternativa epistemológica a lo que ha sido descredibilizado. El inconformismo con ese descrédito y la lucha por la credibilidad hacen posible que la sociología de las ausencias no permanezca como una sociología ausente.

Cinco ecologías

La sociología de las ausencias opera sustituyendo monoculturas por ecologías.[19] De esta forma, identifico cinco ecologías.

La ecología de los saberes. La primera lógica, la lógica de la monocultura del saber y del rigor científico, tiene que ser cuestionada por la

[18] A esta primera indagación dediqué varios trabajos (cf. Santos, 2003a [1988], incluido en este mismo volumen; 1989; 2000).

[19] Entiendo por ecología la práctica de agregación de la diversidad a través de la promoción de interacciones sustentables entre entidades parciales y heterogéneas.

identificación de otros saberes y de otros criterios de rigor que operan creíblemente en las prácticas sociales. Esa credibilidad contextual debe ser considerada suficiente para que el saber en cuestión tenga legitimidad a la hora de participar en debates epistemológicos con otros saberes, sobre todo, con el saber científico. La idea central de la sociología de las ausencias en este campo es que no hay ignorancia en general ni saber en general. Toda ignorancia es ignorante de un cierto saber y todo saber es la superación de una ignorancia particular (Santos, 1995: 25; 2000: 78). El aprendizaje de determinados saberes puede implicar el olvido de otros y, en última instancia, la ignorancia de éstos. En otras palabras, en una ecología de los saberes, la ignorancia no es necesariamente un estadio inicial o un punto de partida. Podrá ser el resultado del olvido o el desaprendizaje implícitos en un proceso de aprendizaje recíproco a través del cual se consigue la interdependencia. Así, en cada paso de la ecología de los saberes es crucial cuestionar si lo que se está por aprender es válido o si deberá ser olvidado o desaprendido. La ignorancia es sólo una forma de descualificación cuando lo que está por ser aprendido es más valioso que lo que se está por olvidar. La utopía del interconocimiento consiste en aprender nuevos y extraños saberes sin necesariamente tener que omitir los anteriores y propios. Es ésta la idea de prudencia que subyace a la ecología de los saberes.

La ecología de los saberes parte del presupuesto de que todas las prácticas relacionales entre seres humanos y también entre los seres humanos y la naturaleza implican más que una forma de saber y, por lo tanto, de ignorancia. Desde el punto de vista epistemológico, la sociedad capitalista moderna se caracteriza por favorecer las prácticas en las cuales prodominan las formas de conocimiento científico. Esto implica que sólo la ignorancia de éstas sea verdaderamente descualificante. Este estatuto privilegiado concedido a las prácticas científicas provoca que sus intervenciones en la realidad humana y natural sean favorecidas. Cualesquiera crisis o catástrofes que de ellas puedan suceder son socialmente aceptadas y encaradas como un costo social inevitable que podrá ser superado o compensado por nuevas prácticas científicas.

Como el conocimiento científico no se encuentra distribuido de una forma socialmente equitativa, sus intervenciones en el mundo real tienden a ser las que sirven a los grupos sociales que tienen acceso a este conocimiento. En última instancia, la injusticia social descansa

en la injusticia cognitiva. No obstante, la lucha por una justicia cognitiva no tendrá éxito si se basa sólo en la idea de una distribución más equitativa del conocimiento científico. Más allá del hecho de que tal distribución sea imposible en las condiciones del capitalismo global, el conocimiento científico tiene límites intrínsecos en relación con el tipo de intervención que promueve en el mundo real. Estos límites son el resultado de la ignorancia científica y de la incapacidad para reconocer formas alternativas de conocimiento y para interrelacionarse con ellas, desde el inicio, en términos de igualdad. En una ecología de los saberes, la búsqueda de credibilidad para los conocimientos no científicos no implica el descrédito del conocimiento científico. Implica, simplemente, su utilización contrahegemónica. Se trata, por un lado, de explorar prácticas científicas alternativas que se han vuelto visibles a través de las epistemologías pluralistas de las prácticas científicas y, por otro lado, de promover la interdependencia entre los saberes científicos producidos por la modernidad occidental, y otros saberes, no científicos.

El principio de incompletud de todos los saberes es condición de la posibilidad de diálogo y debate epistemológicos entre diferentes formas de conocimiento.[20] Lo que cada saber contribuye a tal diálogo es el modo en que orienta una práctica dada en la superación de una cierta ignorancia. La confrontación y el diálogo entre los saberes supone un diálogo y una confrontación entre diferentes procesos a través de los cuales prácticas diferentemente ignorantes se transforman en prácticas diferentemente sabias.

Todos los saberes poseen límites internos y externos. Los límites internos tienen que ver con las restricciones en los tipos de intervención en el mundo que hacen posible. Los límites externos resultan del reconocimiento de intervenciones alternativas tornadas posibles por otras formas de conocimientos. Es característico de las formas de saber hegemónico reconocer solamente los límites internos. El uso contrahegemónico de la ciencia moderna constituye una explotación paralela y simultánea de sus límites internos y externos. Por esta razón, el uso contrahegemónico de la ciencia no se puede restringir sólo a la ciencia. Adquiere sentido exclusivamente en una ecología de los saberes.

[20] Este tema es debatido en detalle en Santos (org.), 2003 y 2005a, véase igualmente Santos, Meneses y Arriscado Nunes, 2005.

Esta ecología de los saberes permite, no sólo superar la monocultura del saber científico, también la idea de que los saberes no científicos son alternativos al saber científico. La idea de alternativa presupone la idea de la normalidad y ésta, la idea de norma, por lo que, sin más especificidades, la designación de algo como alternativo tiene una latente connotación de subalternidad. Si tomamos como ejemplo la biomedicina y la medicina tradicional en África, no tiene sentido considerar esta última, hace tiempo prevaleciente, como alternativa a la primera. Lo importante es identificar los contextos y las prácticas en que cada una opera y el modo en que conciben salud y enfermedad y cómo superan la ignorancia (bajo la forma de enfermedad no diagnosticada) en saber aplicado (bajo la forma de curación).[21]

La ecología de los saberes no implica la aceptación del relativismo. Por el contrario, en la perspectiva de una pragmática de la emancipación social, el relativismo, en cuanto ausencia de criterios de jerarquía entre los saberes, es una posición insustentable pues vuelve imposible cualquier relación entre conocimiento y el sentido de la transformación social. Si todo tiene igual valor como conocimiento, todos los proyectos de transformación social son igualmente válidos, o de la misma forma, igualmente inválidos. La ecología de los saberes trata de crear una nueva forma de relación entre el conocimiento científico y otras formas de conocimiento. Consiste en conceder "igualdad de oportunidades" a las diferentes formas de saber envueltas en disputas epistemológicas cada vez más amplias, buscando la maximización de sus respectivas contribuciones a la construcción de "otro mundo posible", o sea, de una sociedad más justa y más democrática, así como de una sociedad más equilibrada en sus relaciones con la naturaleza. La cuestión no está en atribuir igual validez a todos los tipos de saber, sino en permitir una discusión pragmática entre criterios de validez alternativos, una discusión que no descualifique de partida todo lo que no se ajusta al canon epistemológico de la ciencia moderna.

La ecología de los saberes incide en las relaciones concretas entre conocimientos y en las jerarquías y poderes que son generados entre ellas. El propósito de crear relaciones horizontales no es incompatible con las jerarquías concretas existentes en el contexto de prácticas sociales concretas. De hecho, ninguna práctica concreta sería posible

[21] Hay aún contextos y prácticas que expresan "otros" saberes médicos generados por la complementariedad entre varias medicinas.

sin tales jerarquías. Lo que la ecología de los saberes desafía son las jerarquías universales y abstractas y los poderes que, a través de ellas, han sido naturalizados por la historia. Las jerarquías concretas deben emerger a partir de la validación de una intervención particular en el mundo real en confrontación con otras intervenciones alternativas. Entre los varios tipos de intervención pudieron existir complementariedades o contradicciones y, en todos los casos, el debate entre ellas deberá ser presidido simultáneamente por juicios cognitivos y juicios éticos y políticos. La prevalencia de juicios cognitivos en la construcción de determinada práctica concreta de conocimiento no es una condición originaria, deriva de un contexto previo de decisiones sobre la producción de la realidad en principio del cual los juicios éticos y políticos predominan. La objetividad que preside al momento cognitivo no choca con la no-neutralidad que preside al momento ético-político.

El impulso subyacente a la emergencia de la ecología de los saberes, como forma epistemológica de las luchas sociales emancipatorias emergentes sobre todo en el Sur, reside en el hecho de que tales luchas, al darle voz a la resistencia contra el capitalismo global, tornan visibles las realidades sociales y culturales de las sociedades periféricas del sistema-mundo donde la creencia en la ciencia moderna es más tenue, donde las vinculaciones entre la ciencia moderna y los designios de la dominación colonial e imperial son más visibles, y donde otras formas de conocimiento no científico y no occidental persisten en las prácticas sociales de vastos sectores de la población.

La ecología de las temporalidades. La segunda lógica, la lógica de la monocultura del tiempo lineal, es confrontada por la sociología de las ausencias con la idea de que el tiempo lineal es una entre muchas concepciones del tiempo y de que, si tomamos el mundo como nuestra unidad de análisis, no es siquiera ni la concepción más practicada. El dominio del tiempo lineal no resulta de su primacía en cuanto concepción temporal, sino de la primacía de la modernidad occidental que lo adoptó como suyo. Fue la concepción adoptada por la modernidad occidental a partir de la secularización de la escatología judeo-cristiana; aunque nunca eliminó, ni siquiera en el mismo Occidente, otras concepciones como el tiempo circular, el tiempo cíclico, el tiempo glaciar, la doctrina del eterno retorno y otras concepciones que no se dejan captar adecuadamente por la imagen de un tiempo en línea recta. Por eso, la subjetividad o identidad de una persona o

grupo social en un momento dado es un palimpsesto temporal del presente, está constituida por una constelación de diferentes tiempos y temporalidades, algunos lentos otros rápidos, los cuales son activados de modo diferente en distintos contextos o situaciones. Más que cualesquiera otros, los movimientos de los pueblos indígenas testimonian esas constelaciones de tiempos.

Más allá de eso, las diferentes culturas y las prácticas que ellas fundan poseen reglas distintas del tiempo social y diferentes códigos temporales: la relación entre el pasado, presente y futuro; la forma como son definidos lo temprano y lo tarde, el corto y el largo plazo, el ciclo de la vida y la urgencia; los ritmos de vida aceptados, las secuencias, las sincronías y diacronías. Así, diferentes culturas crean diferentes comunidades temporales: algunas controlan el tiempo, otras viven dentro del tiempo, algunas son monocrónicas, otras, policrónicas; algunas se centran en el tiempo mínimo necesario para llevar a cabo ciertas actividades, otras, en las actividades necesarias a cumplir a tiempo; algunas privilegian el tiempo-horario, otras, el tiempo-acontecimiento, suscribiendo de esta forma diferentes concepciones de la puntualidad; algunas valorizan la continuidad, otras, la discontinuidad; para algunas el tiempo es reversible, para otras es irreversible; algunas se incluyen en una progresión lineal, otras, en una progresión no lineal. La lengua silenciosa de las culturas es por encima de todo un lenguaje temporal.

La necesidad de tener en cuenta estas diferentes concepciones de tiempo deriva del hecho, resaltado por Koselleck (1985) y por Marramao (1995), de que las sociedades entienden el poder a partir de las concepciones de temporalidad que en ellas circulan. Las relaciones de dominación más resistentes son las que se basan en las jerarquías entre temporalidades, siendo éstas las que, hoy en día, son constitutivas del sistema mundial. Son esas jerarquías las que reducen tanta experiencia social a la condición de residuo. Las experiencias son consideradas residuales, porque son contemporáneas en modos que la temporalidad dominante, el tiempo lineal, es incapaz de reconocer. Son descalificadas, suprimidas o hechas ininteligibles por ser regidas por temporalidades que no se encuentran incluidas en el canon temporal de la modernidad capitalista occidental.

En este campo, la sociología de las ausencias parte de la idea de que las sociedades están constituidas por diferentes tiempos y temporalidades y de que las diferentes culturas generan diferentes reglas

temporales. Con esto, intenta liberar las prácticas sociales de su estatuto de residuo que les ha sido atribuido por el canon temporal hegemónico restituyéndoles su temporalidad específica, posibilitando de ese modo su desarrollo autónomo. Una vez que tales temporalidades sean recuperadas y dadas a conocer, las prácticas y sociabilidades por ellas pautadas se tornan inteligibles en objetos creíbles de argumentación y disputa política. Por ejemplo, una vez liberada del tiempo lineal y entregada a su propia temporalidad, la actividad del campesino africano, asiático o latinoamericano deja de ser residual para ser contemporánea de la actividad del agricultor *hi-tech* de Estados Unidos o de la actividad de un consultor agrario del Banco Mundial. Del mismo modo, la presencia o relevancia de los antepasados en la vida de los individuos o de los grupos sociales en una cultura dada deja de ser una manifestación anacrónica de primitivismo religioso o de magia, para convertirse en otra forma de experimentar el tiempo presente.

La diversidad de los códigos temporales de los movimientos y organizaciones que en diferentes partes del mundo luchan contra la exclusión y la discriminación producida o intensificada por la globalización neoliberal favorece el desarrollo de un nuevo tipo de sapiencia temporal, que yo denominaría como multitemporalidad. Construir coaliciones y organizar acciones colectivas entre movimientos y organizaciones con diferentes reglas temporales no es tarea fácil. Movimientos y organizaciones basados en un tiempo-horario, monocrónico, discontinuo, concebido como un recurso controlado y de progresión lineal tienen dificultades para comprender el comportamiento político y organizacional de movimientos y organizaciones constituidas según un tiempo-acontecimiento, policrónico, continuo, concebido como un tiempo que no se controla y progresa de modo no lineal, y viceversa. Estas dificultades sólo podrán ser superadas a través de un aprendizaje mutuo y, por lo tanto, de una sapiencia multitemporal.

La ecología de los reconocimientos. La tercera lógica de producción de ausencias es la lógica de la clasificación social. Aunque en todas las lógicas de producción de ausencia la descalificación de las prácticas va a la par con la descalificación de los agentes, en esta lógica dicha descalificación incide prioritariamente sobre los agentes, y sólo derivadamente sobre la experiencia social (prácticas y saberes) de las que ellos son protagonistas. La colonialidad del poder capitalista moderno y occidental, consiste en identificar diferencia con desigualdad, al mis-

mo tiempo que se abroga el privilegio de determinar quién es igual y quién es diferente. La sociología de las ausencias se confronta con la colonialidad, procurando una nueva articulación entre el principio de igualdad y el principio de diferencia y abriendo espacio para la posibilidad de diferencias iguales –una ecología de diferencias hecha a partir de reconocimientos recíprocos. Y sometiendo la jerarquía a la etnografía crítica. Esto consiste en la deconstrucción tanto de la diferencia (¿en qué medida la diferencia es un producto de la jerarquía?) como de la jerarquía (¿en qué medida la jerarquía es un producto de la diferencia?). Las diferencias que subsisten cuando desaparece la jerarquía se convierten en una denuncia poderosa de las diferencias que la jerarquía exige para no desaparecer.

En la América Latina los movimientos feministas, indígenas y de afrodescendientes han estado al frente de la lucha por una ecología de los reconocimientos. La ecología de los reconocimientos se vuelve más necesaria a medida que aumenta la diversidad social y cultural de los sujetos colectivos que luchan por la emancipación social, la variedad de las formas de opresión y de dominación contra las cuales combaten y la multiplicidad de las escalas (local, nacional, internacional) de las luchas en que se involucran. Esta diversidad confiere una nueva visibilidad a los procesos que caracterizan las diferenciadas y desiguales dinámicas del capitalismo global y las formas como en su interior se generan diferentes tipos de contradicciones y luchas, no todos subsumibles de modo simple a la lucha de clases, y cuyo lugar privilegiado de actuación no es necesariamente el espacio nacional.

Se torna, así, evidente que los presupuestos eurocéntricos sobre la historia mundial, el desarrollo y la emancipación no permiten un círculo de reciprocidad suficientemente abarcante para fundar la nueva exigencia de equilibrio entre el principio de igualdad y el principio de reconocimiento de la diferencia. En la base de estos presupuestos, lo “político” ha sido definido de acuerdo con el estrecho principio de jerarquización que remite al pasado o a la marginalidad muchas formas de sociabilidad, contradicción, resistencia y lucha. Por ejemplo, oscurece el hecho de que durante el proceso de creación de las relaciones de producción capitalistas en las colonias no se reprodujeron solo las relaciones de clase, sino también relaciones jerárquicas entre regiones del mundo, culturas, lenguas, sexos y, sobre todo, razas. Las luchas feministas, poscoloniales, campesinas, de los pueblos indígenas, de los grupos étnicos, de *gays* y lesbianas pondrán en la

palestra un ámbito más amplio de temporalidades y subjetividades, convirtiendo concepciones no liberales de la cultura en un recurso indispensable para nuevas formas de resistencia, de formulación de alternativas y de creación de esferas públicas subalternas e insurgentes. En sus luchas, lo "cultural" incorpora y modela racionalidades alternativas sin constituir una esfera diferenciada de la vida social, como sucede en la concepción liberal de la cultura. El reconocimiento de la diferencia cultural, de la identidad colectiva, de la autonomía o autodeterminación da origen a nuevas formas de lucha (por un acceso igualitario a los derechos o recursos existentes; por el reconocimiento de derechos colectivos; por la defensa y promoción de marcos normativos alternativos o tradicionales, de formas comunitarias de producción de medios de subsistencia o de resolución de conflictos, etc.). Así, la idea de una ciudadanía multicultural, individual o colectiva adquiere un significado más preciso como lugar privilegiado de luchas por la articulación entre la exigencia de reconocimiento cultural y político y la redistribución económica y social.

Al ensanchar el círculo de la reciprocidad –el círculo de las diferencias iguales– la ecología de los reconocimientos crea nuevas exigencias de inteligibilidad recíproca. La multidimensionalidad de las formas de dominación y opresión da origen a formas de resistencia y de lucha que movilizan a diferentes actores colectivos, vocabularios y recursos no siempre inteligibles entre sí, lo que puede colocar serias limitaciones a la redefinición del espacio político. De ahí, la necesidad de los procedimientos de traducción analizados más adelante.

La ecología de las transescalas. La cuarta lógica, la lógica del universalismo abstracto y de la escala global, es confrontada por la sociología de las ausencias a través de la recuperación simultánea de aspiraciones universales ocultas y de escalas locales/globales alternativas que no resultan de la globalización hegemónica. Visto a partir del Sur global, el universalismo es la expresión de una aparente convergencia o re-convergencia del mundo bajo la égida de la globalización neoliberal. Se trata, por lo tanto, de un falso universalismo. Está constituido por los siguientes principios generales y abstractos: comercio libre, democracia, primacía del derecho, individualismo y derechos humanos. Constituyen un nuevo tipo de abstracción y generalización. En vez de ser descontextualizados o desincorporados de las realidades concretas, son concebidos como globalmentes contextualizados e incorporados, promoviendo criterios globales para la evolución de

las particularidades del mundo. La convergencia entre universalismo y globalización es así, simultáneamente, la causa y la consecuencia de la convergencia del mundo.

En este dominio la sociología de las ausencias opera demostrando que más que convergir o re-convergir, el mundo diverge o re-diverge. Al descubrir la existencia de una globalización alternativa, contrahegemónica, la sociología de las ausencias muestra que el nuevo universalismo es simultáneamente excesivo y fraudulento. Emergen, así, las aspiraciones universales alternativas de justicia social, dignidad, respeto mutuo, solidaridad, comunidad, armonía cósmica de la naturaleza y la sociedad, espiritualidad, etc. En nuestro mundo, el universalismo sólo existe como una pluralidad de aspiraciones universales, parciales y competitivas, todas ellas ancladas en contextos particulares. El reconocimiento de la relatividad de estas aspiraciones no implica relativismo; simplemente amplía lo que John Dewey (1960) denominó “conversación de la humanidad”, al dar visibilidad y credibilidad a conflictos localizados entre aspiraciones universales y globales alternativas.

Por esta vía, otra ausencia se hace presente: la verificación de que no hay globalización sin localización y de que, tal como hay globalizaciones alternativas, hay también localizaciones alternativas. Denomino localismo globalizado a la condición local que fue integrada en la globalización hegemónica y, de hecho creada por ésta, o sea, el impacto específico de la globalización hegemónica en lo local (Santos, 2002a: 65-66).[22] La no promoción de lo local –y su reducción a la

[22] Lo local y lo global son ambos producidos por los procesos de globalización. Se trata de un conjunto de cambios desiguales por lo cual un determinado artefacto, condición, entidad o identidad local extiende su influencia más allá de las fronteras nacionales y, al hacerlo, desarrolla la capacidad de designar como local otro artefacto, condición, entidad o identidad rival. Aunque estas relaciones desiguales se establecen de muchas formas distintas, yo distingo cuatro principales que he designado como modos de producción de la globalización: globalismos localizados, localismos globalizados, cosmopolitismo subalterno y patrimonio común de la humanidad (Santos, 2002a: 63-71). Los dos primeros modos de producción representan la doble faz de la globalización hegemónica con los países centrales especializados en localismos globalizados y los países periféricos en globalismos localizados. Desde la perspectiva de la globalización hegemónica, el sistema mundial es una trama de globalismos localizados y localismos globalizados.

Los otros dos modos de producción de la globalización están ligados a la globalización de la resistencia contra los localismos globalizados y los globalismos localizados. Son formas de globalización contrahegemónica.

expresión de un impacto– deriva de su aprisionamiento en una escala que le impide ir más allá del impacto y aspirar a una globalización autónoma.

La sociología de las ausencias opera aquí desglobalizando lo local con relación a la globalización hegemónica –por la identificación de lo que en lo local no sea susceptible de reducción a la condición de efecto o impacto– y explorando la posibilidad de re-globalizarlo en la forma de una globalización contrahegemónica. Esto es conseguido por la identificación de otras formaciones locales en las cuales se detecte una misma aspiración a una globalización oposicionista y proponiendo articulaciones creíbles entre ellas. A través de estas ligazones, las formaciones locales se desligan de la inerte serie de impactos globales y se vinculan como puntos de resistencia y generación de globalización alternativa. Este movimiento interescalas es lo que denomino ecología de las transescalas. En este dominio la sociología de las ausencias exige el ejercicio de la imaginación cartográfica, sea para ver en cada escala de representación no sólo lo que ella muestra sino también lo que oculta, sea para lidiar con mapas cognitivos que operan simultáneamente con diferentes escalas, en particular para detectar embriones de articulaciones locales/globales (Santos, 1995: 456-473; Santos, 2002a). Muchos de los movimientos emancipatorios de las últimas décadas comenzaron por ser luchas locales trabadas contra la exclusión social impuesta o intensificada por la globalización neoliberal. Sólo más recientemente esos movimientos desarrollaron articulaciones locales/globales mediante las cuales se globalizaron de forma contrahegemónica.[23]

La ecología de las productividades. Finalmente, en el campo de la quinta lógica, la lógica productivista, la sociología de las ausencias consiste en la recuperación y valorización de los sistemas alternativos de producción, de las organizaciones económicas populares, de las cooperativas obreras, de las empresas autogestionadas, de la economía solidaria, etc., que la ortodoxia productivista capitalista ocultó o descredibilizó.

Los movimientos de campesinos por el acceso a la tierra y por la propiedad de la misma en contra de megaproyectos de desarrollo

[23] Muchas de estas articulaciones fueron hechas posibles a través del Foro Social Mundial cuya primera edición tuvo lugar en Porto Alegre en el año 2001. Sobre el Foro Social Mundial véanse Santos, 2005 y la bibliografía ahí citada.

(como, por ejemplo, las grandes presas que obligan a la deslocalización de muchos miles de personas), movimientos urbanos por el derecho a la vivienda, movimientos económico populares, movimientos indígenas para defender o recuperar sus territorios históricos y los recursos naturales que en ellos se han descubierto, movimientos de las castas inferiores en la India con el objetivo de proteger sus tierras y sus florestas, movimientos por la sustentabilidad ecológica, contra la privatización de los servicios de bienestar social, todos estos movimientos basan sus pretensiones y luchas en una ecología de las productividades.

Éste es, tal vez, el campo más controvertido de la sociología de las ausencias, dado que pone directamente en cuestión el paradigma del desarrollo y del crecimiento económico infinito y la lógica de la primacía de los objetivos de acumulación sobre los objetivos de distribución que sustentan el capitalismo global. La invisibilidad y la descalificación de las sociabilidades y lógicas de producción alternativas son altamente probables, sobre todo por no compartir ninguna semejanza con las únicas alternativas al capitalismo verdaderamente ensayadas a lo largo del siglo XX, o sea, con las economías socialistas centralizadas.

La escala de estas iniciativas es tan variada como las propias iniciativas. El ámbito de las alternativas engloba, desde microiniciativas llevadas a cabo por grupos sociales marginalizados del Sur global, buscando reconquistar algún control sobre sus vidas y bienes, hasta propuestas para una coordinación económica y jurídica de ámbito internacional destinada a garantizar el respeto de patrones básicos de trabajo decente y de protección ambiental, nuevas formas de control del capital financiero global, así como tentativas de construcción de economías regionales basadas en principios de cooperación y solidaridad.

Estas concepciones y prácticas alternativas de producción y productividad parten de dos ideas principales. La primera idea es que, más que dar cuerpo a proyectos coherentes de sistemas económicos alternativos al capitalismo global, estas prácticas constituyen, en la mayoría de los casos, esfuerzos localizados de comunidades y trabajadores para crear nichos de producción solidaria, frecuentemente con el apoyo de redes y coaliciones de defensa progresista internacional. Estas alternativas son mucho menos grandiosas que la del socialismo centralizado y las teorías que les sirven de base son menos ambiciosas

que la creencia en la inevitabilidad histórica del socialismo que dominó el marxismo clásico. De hecho, la viabilidad de tales alternativas depende en buena medida, por lo menos a corto y mediano plazo, de su capacidad de sobrevivir en el contexto del dominio global del capitalismo. Conscientes de este contexto, su propósito es facilitar la aceptación de formas alternativas de organización económica y darles más credibilidad. La segunda idea es que estas iniciativas parten de una concepción abarcante de la "economía" en la cual incluyen objetivos tales como la participación democrática, sustentabilidad ambiental, equidad social, racial, étnica y cultural, y solidaridad transnacional.

En este campo, la sociología de las ausencias amplía el espectro de la realidad social a través de la experimentación y de la reflexión sobre alternativas económicas realistas para la construcción de una sociedad más justa. Al defender valores organizacionales y políticos opuestos al capitalismo global, las alternativas económicas expanden el principio de la ciudadanía más allá del límite estrecho definido por el liberalismo político y mantienen viva la promesa de eliminar la presente separación entre la democracia política y el despotismo económico.

En cada uno de los cinco campos, el objetivo de la sociología de las ausencias es revelar la diversidad y multiplicidad de las prácticas sociales y hacerlas creíbles por contraposición a la credibilidad exclusivista de las prácticas hegemónicas. La idea de multiplicidad y de relaciones no destructivas entre los agentes que la componen es ofrecida por el concepto de ecología: ecología de saberes, ecología de temporalidades, ecología de reconocimientos, ecología de escalas de pensamiento y acción y, finalmente ecología de productividades (producciones y distribuciones sociales). Común a todas estas ecologías es la idea de que la realidad no puede ser reducida a lo que existe. Se trata de una versión amplia del realismo, que incluye las realidades ausentes por la vía del silenciamiento, de la supresión y de la marginalización, esto es, las realidades que son activamente producidas como no existentes.

En conclusión, el ejercicio de la sociología de las ausencias es contrafáctica y tiene lugar a través de una confrontación con el sentido común científico tradicional. Para ser llevada a cabo, exige imaginación sociológica. Diferencia de tipos de imaginación: la imaginación epistemológica y la imaginación democrática. La imaginación epistemológica permite diversificar los saberes, las perspectivas y las escalas de identificación, análisis y evaluación de las prácticas. La ima-

ginación democrática permite el reconocimiento de diferentes prácticas y actores sociales. Tanto la imaginación epistemológica como la imaginación democrática tienen una dimensión deconstructiva y una dimensión reconstructiva. La deconstrucción asume cinco formas, correspondientes a la crítica de las cinco lógicas de la razón metonímica, o sea, *des-pensar*, *des-residualizar*, *des-racializar*, *des-localizar* y *des-producir*. La reconstrucción está constituida por las cinco ecologías arriba mencionadas.

LA CRÍTICA DE LA RAZÓN PROLÉPTICA

La razón proléptica es la parte de la razón indolente que concibe el futuro a partir de la monocultura del tiempo lineal. Esta monocultura del tiempo lineal, al mismo tiempo que contrajo el presente, como vimos más arriba al analizar la razón metonímica, dilató enormemente el futuro. Dado que la historia tiene el sentido y la dirección que le son conferidos por el progreso, y el progreso no tiene límites, el futuro es infinito. Pero, teniendo en cuenta que el futuro está proyectado en una dirección irreversible es, como bien identifica Benjamin, un tiempo homogéneo y vacío (Benjamin, 1969: 261, 264). El futuro es, de esta manera, infinitamente abundante e infinitamente igual, un futuro que, como señala Marramao (1995: 126), sólo existe para tornarse en pasado. Un futuro concebido de ese modo no tiene cómo ser pensado, y en esto se fundamenta la indolencia de la razón proléptica.

En cuanto que la crítica de la razón metonímica tiene por objetivo dilatar el presente, la crítica de la razón proléptica tiene por objetivo contraer el futuro. Contraer el futuro significa tornarlo escaso y, como tal, objeto de cuidado. El futuro no tiene otro sentido ni otra dirección que las que resultan de tal cuidado. Contraer el futuro consiste en eliminar o, por lo menos, atenuar la discrepancia entre la concepción del futuro de la sociedad y la concepción del futuro de los individuos. Al contrario del futuro de la sociedad, el futuro de los individuos está limitado por la duración de su vida o de las vidas en que puede reencarnar, en las culturas que aceptan la metempsicosis. En cualquiera de los casos, el carácter limitado del futuro y el hecho de que dependa de la gestión y cuidado de los individuos hace que,

en vez de estar condenado a ser pasado, se transforme en un factor de ampliación del presente ya que es en el presente que se cuida el futuro. O sea, la contracción del futuro contribuye a la dilatación del presente.

Mientras que la dilatación del presente se consigue a través de la sociología de las ausencias, la contracción del futuro se obtiene a través de la *sociología de las emergencias*. La sociología de las emergencias consiste en sustituir el vacío del futuro según el tiempo lineal (un vacío que tanto es todo como es nada) por un futuro de posibilidades plurales y concretas, simultáneamente, utópicas y realistas, que se va construyendo en el presente a partir de las actividades de cuidado.

Llamar la atención acerca de las emergencias es, por naturaleza, algo especulativo y requiere alguna elaboración filosófica. El significado profundo de las emergencias puede ser detectado en las más diferentes tradiciones culturales y filosóficas. En lo que respecta a la filosofía occidental, las emergencias son un tema marginal y quien, entre los autores contemporáneos mejor lo trato fue Ernst Bloch. El concepto que preside la sociología de las emergencias es el concepto de "Todavía-No" (*Noch Nicht*) propuesto por Ernst Bloch (1995 [1947]). Bloch se rebela contra el hecho de la dominación de la filosofía occidental por los conceptos de Todo (*Alles*) y Nada (*Nicht*), en los cuales todo parece estar contenido como latencia, pero donde nada nuevo puede surgir. De ahí que la filosofía occidental sea un pensamiento estático. Para Bloch, lo posible es lo más incierto, el concepto más ignorado de la filosofía occidental (1995: 241). Y, sin embargo, sólo lo posible permite revelar la totalidad inagotable del mundo. Bloch introduce, así, dos nuevos conceptos, el No (*Nicht*), y el Todavía-No (*Noch Nicht*). El No es la falta de algo y la expresión de la voluntad para superar esa falta. Por eso, el No se distingue de la Nada (1995: 306). Decir no es decir sí a algo diferente. Lo Todavía-No es la categoría más compleja, porque extrae lo que existe sólo como latencia, un movimiento latente en el proceso de manifestarse. Lo Todavía-No es el modo en que el futuro se inscribe en el presente y lo dilata. No es un futuro indeterminado ni infinito. Es una posibilidad y una capacidad concretas que ni existen en el vacío, ni están completamente determinadas. De hecho, ellas redeterminan activamente todo aquello que tocan y, de ese modo, cuestionan las determinaciones que se presentan como constitutivas de un momento dado o condición. Subjetivamente, lo Todavía-No es la conciencia anticipadora, una con-

ciencia que, a pesar de ser tan importante en la vida de las personas, fue, por ejemplo, totalmente olvidada por Freud (Bloch, 1995: 286-315). Objetivamente, lo Todavía-No es, por un lado, capacidad (potencia) y, por otro, posibilidad (potencialidad). Esta posibilidad tiene un componente de oscuridad u opacidad que reside en el origen de esa posibilidad en el momento vivido, que nunca es enteramente visible para sí mismo, y tiene también un componente de incertidumbre que resulta de una doble carencia: el conocimiento apenas parcial de las condiciones que pueden concretar la posibilidad; el hecho de que esas condiciones sólo existan parcialmente. Para Bloch (1995: 241), es fundamental distinguir entre estas dos carencias, dado que son autónomas: es posible tener un conocimiento poco parcial de las condiciones, que son muy parcialmente existentes y viceversa.

Lo Todavía-No inscribe en el presente una posibilidad incierta, mas nunca neutra; puede ser la posibilidad de la utopía o de la salvación (*Heil*) o la posibilidad del desastre o la perdición (*Unheil*). Esta incertidumbre hace que todo cambio tenga un elemento de azar, de peligro. Es esta incertidumbre la que, a mi entender, al mismo tiempo que dilata el presente, contrae el futuro, tornándolo escaso y objeto de cuidado. En cada momento hay un horizonte limitado de posibilidades y por ello es importante no desperdiciar la oportunidad única de una transformación específica que el presente ofrece: *carpe diem*. Fiel al marxismo que, además, interpretó de modo muy creativo, Bloch entiende que la sucesión de los horizontes conduce o tiende a conducir hacia un estadio final. Pienso, con todo, que no concordar con Bloch en este punto no es algo importante. El énfasis de Bloch está, por un lado, en la crítica de la concepción mecánica de materia, y, por otro, en la afirmación de nuestra capacidad para pensar y actuar productivamente sobre el mundo. De las tres categorías modales de la existencia –la realidad, la necesidad y la posibilidad (Bloch, 1995: 244, 245)–, la razón indolente se centró en las dos primeras y descuidó completamente la tercera. Para Bloch, Hegel es el gran responsable del descuido filosófico de lo posible. Para Hegel, lo posible o no existe o no es diferente de lo que existe dado que está contenido en lo real y, por ello, en cualquiera de los casos, no merece ser pensado. La realidad y la necesidad no precisan de la posibilidad para dar cuenta del presente o del futuro. La ciencia moderna fue el vehículo privilegiado de esta concepción y, por eso, Bloch nos invita a centrarnos en la categoría modal más olvidada por la ciencia moderna, la posibilidad. Ser humano es tener mucho delante de sí (Bloch, 1995: 246).

La posibilidad es el movimiento del mundo. Los momentos de esa posibilidad son la *carencia* (manifestación de algo que falta), la *tendencia* (proceso y sentido) y la *latencia* (lo que está al frente de ese proceso). La carencia es el dominio de lo No, la tendencia es el campo de lo Todavía-No y la latencia de la Nada y del Todo, dado que la misma puede redundar en frustración o en esperanza.

La sociología de las emergencias consiste en la investigación de las alternativas que caben en el horizonte de las posibilidades concretas. En tanto que la sociología de las ausencias amplía el presente, uniendo a lo real existente lo que de él fue sustraído por la razón metonímica, la sociología de las emergencias amplía el presente, uniendo a lo real amplio las posibilidades y expectativas futuras que conlleva. En este último caso, la ampliación del presente implica la contracción del futuro, en la medida en que lo Todavía-No, lejos de ser un futuro vacío e infinito, es un futuro concreto, siempre incierto y siempre en peligro. Como dijo Bloch, junto a cada esperanza hay un cajón a la espera (1995: 311). Cuidar del futuro es un imperativo porque es imposible blindar la esperanza contra la frustración, lo porvenir contra el nihilismo, la redención contra el desastre, en suma, porque es imposible la esperanza sin la eventualidad del cajón.

La sociología de las emergencias consiste en proceder a una ampliación simbólica de los saberes, prácticas y agentes de modo que se identifiquen en ellos las tendencias de futuro (lo Todavía-No) sobre las cuales es posible actuar para maximizar la probabilidad de la esperanza con relación a la probabilidad de la frustración. Tal ampliación simbólica es, en el fondo, una forma de imaginación sociológica que se enfrenta a un doble objetivo: por un lado, conocer mejor las condiciones de posibilidad de la esperanza; por otro, definir principios de acción que promuevan la realización de esas condiciones.

La sociología de las emergencias actúa tanto sobre las posibilidades (potencialidad) como sobre las capacidades (potencia). Lo Todavía-No tiene sentido (en cuanto posibilidad), pero no tiene dirección, ya que tanto puede acabar en esperanza como en desastre. Por eso, la sociología de las emergencias sustituye la idea mecánica de determinación por la idea axiológica del cuidado. La mecánica del progreso es, de este modo, sustituida por la axiología del cuidado. Mientras que en la sociología de las ausencias la axiología del cuidado es puesta en práctica en relación con las alternativas disponibles, en la sociología de las emergencias se lleva a cabo en relación con las alternativas po-

sibles. Esta dimensión ética hace que ni la sociología de las ausencias ni la sociología de las emergencias sean sociologías convencionales. Hay, sin embargo, otra razón para su no convencionalidad: su objetividad depende de la calidad de su dimensión subjetiva. El elemento subjetivo de la sociología de las ausencias es la conciencia cosmopolita y el inconformismo ante el desperdicio de la experiencia. El elemento subjetivo de la sociología de las emergencias es la conciencia anticipadora y el inconformismo ante una carencia cuya satisfacción está en el horizonte de posibilidades. Como dijo Bloch, los conceptos fundamentales no son accesibles sin una teoría de las emociones (1995: 306). Lo No, la Nada y el Todo iluminan emociones básicas como hambre o carencia, desesperación o aniquilación, confianza o rescate. De una forma o de otra, estas emociones están presentes en el inconformismo que mueve tanto la sociología de las ausencias como la sociología de las emergencias. Una y otra buscan alimentar acciones colectivas de transformación social que exigen siempre una cobertura emocional, sea el entusiasmo o la indignación. En su óptimo, lo emocional realiza el equilibrio entre las dos corrientes de la personalidad, la corriente fría y la corriente cálida. La corriente fría es la corriente del conocimiento de los obstáculos y de las condiciones de la transformación. La corriente cálida es la corriente de la voluntad de acción, de transformación, de vencer los obstáculos. La corriente fría nos impide ser engañados; conociendo las condiciones es más difícil dejarnos condicionar. La corriente cálida, a su vez, nos impide desilusionarnos fácilmente; la voluntad de desafío sustenta el desafío de la voluntad. El equilibrio entre ambas corrientes es difícil y el desequilibrio, más allá de cierto límite, es un factor de perversión. El miedo exagerado de que seamos engañados acarrea el riesgo de transformar las condiciones en obstáculos incontrovertibles y, con eso, conducir a la quietud y el conformismo. A su vez, el miedo exagerado de desilusionarnos crea una aversión total a todo lo que no es visible ni palpable y, por esa otra vía, conduce igualmente a la quietud y el conformismo.

Mientras que la sociología de las ausencias se mueve en el campo de las experiencias sociales, la sociología de las emergencias se mueve en el campo de las expectativas sociales. La discrepancia entre experiencias y expectativas es constitutiva de la modernidad occidental. A través del concepto de progreso, la razón proléptica polarizó esta discrepancia de tal modo que hizo desaparecer toda la relación efec-

tiva entre las experiencias y las expectativas: por más miserables que puedan ser las experiencias presentes, eso no impide la ilusión de expectativas luminosas. La sociología de las emergencias mantiene esta discrepancia, pero la piensa independientemente de la idea del progreso, viéndola antes como algo concreto y moderado. Así, mientras la razón proléptica amplió enormemente las expectativas y con ello redujo el campo de las experiencias y, por consiguiente, contrajo el presente, la sociología de las emergencias busca una relación más equilibrada entre experiencia y expectativa, lo que, en las actuales circunstancias, implica dilatar el presente y recortar el futuro. No se trata de minimizar las expectativas, se trata más bien de radicalizar las expectativas asentadas en posibilidades y capacidades reales, aquí y ahora.

Las expectativas modernas eran grandiosas en abstracto, falsamente infinitas y universales. Justificaron, y continúan haciéndolo, la muerte, la destrucción y el desastre en nombre de una redención venidera. Contra ese nihilismo, que es tan vacío como el triunfalismo de las fuerzas hegemónicas, la sociología de las emergencias propone una nueva semántica de las expectativas. Las expectativas legitimadas por la sociología de las emergencias son contextuales en cuanto son medidas por posibilidades y capacidades concretas y radicales, y porque, en el ámbito de esas posibilidades y capacidades, reivindican una realización fuerte que las defienda de la frustración. Esas expectativas apuntan para nuevos caminos de emancipación social, o mejor aún, de emancipaciones sociales.

Como veremos más adelante, al dilatar el presente y contraer el futuro, la sociología de las ausencias y la sociología de las emergencias, cada una a su manera, contribuyen a desacelerar el presente, otorgándole un contenido más denso y sustantivo que el instante fugaz entre pasado y futuro al que la razón proléptica lo condenó. En vez de estadio final, proponen una vigilancia ética constante sobre el despliegue de las posibilidades, servida por emociones básicas como el espanto negativo que suscita la ansiedad y el espanto positivo que alimenta la esperanza.

La ampliación simbólica operada por la sociología de las emergencias tiende a analizar en una práctica dada, experiencia o forma de saber lo que en ella existe apenas como tendencia o posibilidad futura. Actúa tanto sobre las posibilidades como sobre las capacidades. Identifica señales, pistas o trazos de posibilidades futuras en todo lo

que existe. También se trata aquí de investigar una ausencia, pero, mientras que en la sociología de las ausencias lo que es activamente producido como no existente está disponible aquí y ahora, aunque silenciado, marginado o descalificado, en la sociología de las emergencias la ausencia es de una posibilidad futura aún por identificar y una capacidad aún no plenamente formada para llevarla a cabo. Para combatir la negligencia que han sufrido las dimensiones de la sociedad vistas como señales o pistas, la sociología de las emergencias les presta una atención "excesiva". Es en ese exceso de atención donde reside la ampliación simbólica. Se trata de una investigación prospectiva que opera a través de dos procedimientos: tornar menos parcial nuestro conocimiento de las condiciones de lo posible; tornar menos parciales las condiciones de lo posible. Con el primer procedimiento se intenta conocer mejor lo que en las realidades investigadas hace de ellas pistas o señales; mientras que con el segundo se trata de fortalecer tales pistas o señales. Tal y como ocurre con el conocimiento que subyace a la sociología de las ausencias, se trata de un conocimiento argumentativo que, en vez de demostrar, convence, y que en vez de quererse racional, se quiere razonable. Es un conocimiento que avanza en la medida en que identifica creíblemente saberes emergentes o prácticas emergentes.

LOS CAMPOS SOCIALES DE LA SOCIOLOGÍA DE LAS AUSENCIAS Y DE LA SOCIOLOGÍA DE LAS EMERGENCIAS

Mientras que la sociología de las ausencias expande el campo de las experiencias sociales ya disponibles, la sociología de las emergencias expande el campo de las experiencias sociales posibles. Las dos sociologías están estrechamente asociadas, visto que cuanto más experiencias estuvieren hoy disponibles en el mundo más experiencias serían posibles en el futuro. Cuanto más amplia fuera la realidad creíble, más vasto sería el campo de las señales o pistas creíbles y de los futuros posibles y concretos. Cuanto mayor fuese la multiplicidad y la diversidad de las experiencias disponibles y posibles (conocimientos y agentes), mayor sería la expansión del presente y la contracción del futuro. En la sociología de las ausencias, esa multiplicación y diversificación ocurre por la vía de la ecología de los saberes, de los tiempos,

de las diferencias, de las escalas y de las producciones, mientras que la sociología de las emergencias se revela a través de la ampliación simbólica de las pistas o señales. Los campos sociales más importantes donde la multiplicidad y la diversidad se revelarán con mayor probabilidad son los siguientes:

Experiencias de conocimientos. Se trata de conflictos y diálogos posibles entre diferentes formas de conocimiento. Las experiencias más ricas en este dominio se dan en la biodiversidad (entre la biotecnología y los conocimientos indígenas o tradicionales), en la medicina (entre medicina moderna y medicina tradicional), en la justicia (entre jurisdicciones indígenas o autoridades tradicionales y jurisdicciones modernas, nacionales), en la agricultura (entre la agricultura industrial y la agricultura campesina o sustentable), en los estudios de impacto ambiental y tecnológico (entre el conocimiento técnico y los conocimientos legos, entre peritos y ciudadanos comunes).[24]

Experiencias de desarrollo, trabajo y producción. Se trata de diálogos y conflictos posibles entre formas y modos de producción diferentes. En los márgenes o en los subterráneos de las formas y modos dominantes –el modo de producción capitalista y el modelo de desarrollo como crecimiento infinito– existen, como disponibles o como posibles, formas y modos de economia solidaria o alternativa, propuestas y prácticas de desarrollo alternativo o de alternativas al desarrollo: formas de producción ecofeministas o gandhianas (*swadeshi*); organizaciones económicas populares (cooperativas, mutualidades, empresas autogestionadas, asociaciones de microcrédito);[25] formas de redistribución social basadas en la ciudadanía y no en la productividad;[26] experiencias de

[24] La literatura sobre todos estos tópicos es inmensa. Véase, por ejemplo, Brush e Stabinsky, 1996; Shiva, 1997; Visvanathan, 1997; Stengers, 1997; Bennett, 1998; Schiebinger, 1999; Gieryn, 1999; Battiste y Youngblood Henderson, 2000; Gardey y Löwy, 2000; Kleinman, 2000; Fischer, 2000; Barry, 2001; Bensaude-Vincent, 2003; Escobar, 2003; Harding, 2003; Irwin y Michael, 2003; Gunew, 2004. En el proyecto "La reinvención de la emancipación social", arriba mencionado, pueden leerse varios estudios de caso sobre conflictos y diálogos posibles entre saberes en todas estas áreas. Estos estudios pueden consultarse en Santos (org.), 2003 y 2005a.

[25] Sobre las organizaciones económicas populares y los sistemas alternativos de producción, véanse los estudios de caso incluidos en el proyecto de investigación "La reinvención de la emancipación social", Santos (org.), 2002b.

[26] Sobre la renta mínima garantizada, véanse, sobre todo, Van Parijs (1992) y Purdy (1994).

comercio justo contrapuestas al comercio libre;[27] las campañas de la Organización Internacional del Trabajo, de las redes internacionales de sindicatos y de las organizaciones de derechos humanos por los parámetros mínimos de trabajo decente (*labour standards*);[28] el movimiento anti-*sweatshop*;[29] y el nuevo internacionalismo obrero.[30]

Experiencias de reconocimiento. Se trata de diálogos y conflictos posibles entre sistemas de clasificación social. En los márgenes o en los subterráneos de los sistemas dominantes –explotación, naturaleza capitalista, racismo, sexismo y xenofobia– existen experiencias de naturaleza anticapitalista: ecología anticapitalista, interculturalidad progresista, constitucionalismo multicultural, discriminación positiva bajo la forma de derechos colectivos y ciudadanía posnacional y cultural.[31]

Experiencias de democracia. Se trata de diálogos y conflictos posibles entre el modelo hegemónico de democracia (democracia representativa liberal) y la democracia participativa.[32] Buenos ejemplos son el presupuesto participativo hoy en vigor, bajo diferentes formas, en muchas ciudades brasileñas, latinoamericanas y en varias ciudades europeas;[33] los *panchayats* elegidos en Kerala o Bengala Occidental, en la India, y las formas de planificación participativa y descentralizada a que han conducido;[34] formas de deliberación comunitaria en las comunidades rurales en general, sobre todo en América Latina y en África;[35] la participación ciudadana en las decisiones sobre impactos científicos o tecnológicos.[36]

[27] Cf., sobre todo, Blowfield, 1999; Renard, 1999; Simpson y Rapone, 2000.

[28] Cf., Compa y Diamond, 1996; Trubek *et al.*, 2000; Ansley, 2005.

[29] Cf., Ross, 1997; Schoenberger, 2000; Bonacich y Appelbaum, 2000; Rodríguez-Garavito, 2005.

[30] Cf., el tema del nuevo internacionalismo obrero en el proyecto de investigación "La reinvención de la emancipación social". Véase Santos, 2005b.

[31] Sobre la política de reconocimiento, cf., la nota 9.

[32] Los estudios sobre la democracia participativa incluidos en el proyecto "La reinvención de la emancipación social" pueden leerse en Santos, 2002a. Para una discusión más amplia de los sentidos de ensanchamiento del canon democrático, véase Santos y Arvitzer, 2005.

[33] Cf., Fedozzi, 1997; Santos, 1998a, 2002c; Abers, 1998; Baiocchi, 2001; Baierle, 2001.

[34] Cf., Heller, 2000; Desai, 2001.

[35] Cf., Ayittey, 1991; Ake, 1996; Stavenhagen, 1996; Van Cott, 1996, 2000; Gentili, 2005.

[36] Cf., Gonçalves, 2000; Fischer, 2000; Kleinman, 2000; Callon *et al.*, 2001.

Experiencias de comunicación e información. Se trata de diálogos y conflictos derivados de la revolución de las tecnologías de comunicación y de información, entre los flujos globales de información y los medios de comunicación social globales, por un lado y, por otro, las redes de comunicación independiente transnacionales y los *media* independientes alternativos.[37]

DE LAS AUSENCIAS Y DE LAS EMERGENCIAS AL TRABAJO DE TRADUCCIÓN

La multiplicación y diversificación de las experiencias disponibles y posibles plantean dos problemas complejos: el problema de la extrema fragmentación o atomización de lo real y el problema, derivado del primero, de la imposibilidad de conferir sentido a la transformación social. Estos problemas fueron resueltos, como vimos, por la razón metonímica y por la razón proléptica a través del concepto de totalidad y de la concepción de que la historia tiene un sentido y una dirección. Estas soluciones, como también vimos, condujeron a un excesivo desperdicio de la experiencia y están, por eso mismo, desacreditadas en la actualidad. El descrédito de las soluciones no trae consigo descrédito de los problemas, por lo que hay que dar respuestas a los mismos. Es cierto que, para ciertas corrientes, que designo como posmodernismo celebratorio (Santos, 1998b), son los problemas en sí los que están desacreditados.[38] Para estas corrientes, la fragmentación y atomización sociales no son un problema, son más bien una solución, y el propio concepto de sociedad, susceptible de proporcionar el cimiento capaz de dar coherencia a esa fragmentación, es de poca utilidad. Por otro lado, según las mismas corrientes, la transformación social no tiene ni sentido ni dirección, una vez que o bien ocurre caóticamente, o bien lo que se transforma no es la sociedad, sino nuestro discurso sobre ella.

Pienso que estas posiciones están más vinculadas a la razón meto-

[37] Cf., Ryan, 1991; Bagdikian, 1992; Hamelink, 1994; Herman y McChesney, 1997; McChesney *et al.*, 1998; McChesney, 1999; Shaw, 2001.

[38] Véase, en este mismo volumen, “De lo posmoderno a lo poscolonial. Y más allá de uno y de otro.”

nímica y a la razón proléptica de lo que se imaginan, dado que comparten con ellas la idea de que proporcionan respuestas universales a cuestiones universales. Desde el punto de vista de la razón cosmopolita que aquí propongo, la tarea que tenemos delante no es tanto la de identificar nuevas totalidades, o la de adoptar otros sentidos generales para la transformación social, sino proponer nuevas formas de pensar esas totalidades y esos sentidos y nuevos procesos de realizar convergencias éticas y políticas.

Se trata de una tarea que contiene dos tareas autónomas, mas intrínsecamente ligadas. La primera consiste en responder a la siguiente cuestión. ¿Cómo dar cuenta teóricamente de la diversidad inagotable del mundo? Si el mundo es una totalidad inagotable,[39] caben en él muchas totalidades, todas necesariamente parciales, lo que significa que todas las totalidades pueden ser vistas como partes y todas las partes como totalidades. Esto significa que los términos de cualquier dicotomía tienen una vida (por lo menos) más allá de la vida dicotómica. Desde el punto de vista de esta concepción del mundo, tiene poco sentido intentar captarlo por una gran teoría, una teoría general, ya que ésta presupone siempre la monocultura de una totalidad dada y la homogeneidad de sus partes. La pregunta es, pues, ¿cuál es la alternativa a la teoría general?

La segunda tarea consiste en responder a la siguiente cuestión. Si el sentido y la dirección de la transformación social no están predefinidos, si, en otras palabras, no sabemos con certeza si un mundo mejor es posible, ¿qué es lo que nos legitima y motiva a actuar como si lo supiésemos? Y si estamos legitimados o motivados, ¿cómo definir ese mundo mejor y cómo luchar por él? En otras palabras, ¿cuál es el sentido de las luchas por la emancipación social?

Comienzo respondiendo a la primera cuestión. En mi opinión, la alternativa a la teoría general es el trabajo de traducción. La traducción es el procedimiento que permite crear inteligibilidad recíproca entre las experiencias del mundo, tanto las disponibles como las posibles, reveladas por la sociología de las ausencias y la sociología de las emergencias. Se trata de un procedimiento que no atribuye a ningún conjunto de experiencias ni el estatuto de totalidad exclusiva ni el es-

[39] La idea de una totalidad inagotable es obviamente una *contradictio in abjecto* para la razón indolente ya que la totalidad, según ésta, achica todo lo que comporta y nada existe más allá de ella.

tatuto de parte homogénea. Las experiencias del mundo son tratadas en momentos diferentes del trabajo de traducción como totalidades o partes y como realidades que no se agotan en esas totalidades o partes. Por ejemplo, ver lo subalterno tanto dentro como fuera de la relación de subalternidad.

Como afirma Banuri (1990), lo que afectó más negativamente al Sur a partir del inicio del colonialismo fue haber concentrado sus energías en la adaptación y resistencias a las imposiciones del Norte.[40] Partiendo de la misma preocupación, Serequeberham (1991: 22) identifica los dos desafíos hoy propuestos a la filosofía africana. El primero, un desafío deconstructivo. Éste consiste en identificar los residuos eurocéntricos heredados del colonialismo y presentes en los más diversos sectores de la vida colectiva, de la educación a la política, del derecho a las culturas. El segundo desafío, un desafío reconstructivo. El cual consiste en revitalizar las posibilidades histórico-culturales de la herencia africana interrumpida por el colonialismo y el neocolonialismo. El trabajo de traducción procura captar estos dos momentos: la relación hegemónica entre las experiencias y lo que en éstas hay más allá de dicha relación. En este doble movimiento las experiencias sociales, reveladas por la sociología de las ausencias y la sociología de las emergencias, se plantean relaciones de inteligibilidad recíproca que no redunden en la canibalización de unas por otras.

El trabajo de traducción incide tanto sobre los saberes como sobre las prácticas (y sus agentes). *La traducción entre saberes asume la forma de una hermenéutica diatópica.* Ésta consiste en un trabajo de interpretación entre dos o más culturas con el objetivo de identificar preocupaciones isomórficas entre ellas y las diferentes respuestas que proporcionan. He propuesto un ejercicio de hermenéutica diatópica a propósito de la preocupación isomórfica con respecto a la dignidad humana entre el concepto occidental de derechos humanos, el concepto islámico de *umma* y el concepto hindú de *dharma* (Santos, 1995: 333-347; 2003b:

[40] Banuri argumenta que el proyecto capitalista y colonial de desarrollo del "Sur" fue negativo para éste, "no a causa de malos consejos o de una intención malévola de los consejeros o consultores del desarrollo … sino porque el proyecto forzó continuamente a las poblaciones coloniales a separar sus energías de búsqueda *positiva* de una transformación social definida por ellas mismas, y el concentrarse en el objetivo *negativo* de resistir al dominio cultural, político y económico de Occidente" (cursivas en el original) (Banuri, 1990: 66).

444-445).[41] Otros dos ejercicios de hermenéutica diatópica me parecen importantes: El primero consiste en la traducción entre diferentes concepciones de la vida productiva entre las concepciones de desarrollo capitalista y, por ejemplo, la concepción de *swadeshi* propuesta por Gandhi.[42] Las concepciones de desarrollo capitalistas han sido reproducidas por la ciencia económica convencional y por las subyacentes razón metonímica y razón proléptica. Esas concepciones se basan en la idea de crecimiento infinito obtenido a partir de la sujeción progresiva de las prácticas y saberes a la lógica mercantil. A su vez, el *swadeshi* se asienta en la idea de sustentabilidad y de reciprocidad que Gandhi definió en 1916 del siguiente modo:

> *Swadeshi* es aquel espíritu en nosotros que nos restringe al uso y servicio de lo que nos rodea directamente, con exclusión de lo que está más alejado. Así, en lo que toca a la religión, para satisfacer los requisitos de la definición debo limitarme a mi religión ancestral. Si le encuentro imperfecciones, debo servirla expurgándole sus defectos. En el dominio de la política, debo hacer uso de las instituciones indígenas y servirlas rescatándolas de sus defectos patentes. En el de la economía, debo usar sólo cosas producidas por mis vecinos directos y servir a esas industrias tornándolas más eficientes y completas en aquello en que puedan revelarse en falta (Gandhi, 1941: 4-5).

El segundo ejercicio de hermenéutica diatópica consiste en la traducción entre varias concepciones de sabiduría y diferentes visiones del mundo. Tiene lugar, por ejemplo, entre la filosofía occidental y el concepto africano de sagacidad filosófica. Este último es una contribución innovadora de la filosofía africana propuesta por Odera Oruka (1990; 1998), entre otros.[43] Se basa en una reflexión crítica sobre el mundo protagonizada por los que Odera Oruka llama *sabios*, sean poetas, médicos tradicionales, contadores de historias, músicos o autoridades tradicionales. Según Odera Oruka, la filosofía de la sagacidad

> Consiste en los pensamientos expresados por hombres y mujeres de sabiduría en una comunidad determinada y es un modo de pensar y de explicar

[41] Sobre el concepto de *umma*, cf., especialmente, Faruki, 1979; An Na'im, 1995, 2000; Hassan, 1996; sobre el concepto de *dharma*, cf., Gandhi, 1929/1932; Zaehner, 1982.

[42] Cf., Gandhi, 1941, 1967. Sobre el *swadeshi*, cf., también y entre otros, Bipinchandra, 1954; Nandy, 1987; Krishna, 1994.

[43] Sobre la filosofía de la sagacidad, cf., asimismo, Oseghare, 1992; Presbey, 1997.

el mundo que oscila entre la sabiduría popular (máximas corrientes en la comunidad, aforismos y verdades generales de sentido común) y la sabiduría didáctica, una sabiduría y un pensamiento racional explicados por determinados individuos dentro de una comunidad. Mientras que la sabiduría popular es frecuentemente conformista, la sabiduría didáctica es, a veces, crítica en relación con el contexto colectivo y con la sabiduría popular. Los pensamientos pueden expresarse a través de la escritura o de la oralidad, o como dichos, proverbios, máximas y argumentos asociados a ciertos individuos. En el África tradicional, mucho de lo que podría considerarse filosofía de la sagacidad no está escrito, por razones que deben realmente ser obvias para todos. Algunas de estas personas, tal vez, hayan sido influidas en parte por la inevitable cultura moral y tecnológica de occidente, aunque, su apariencia externa y su forma cultural de estar pertenecen básicamente a las del África rural tradicional. Exceptuando un puñado de ellas, la mayoría es “analfabeta” o “semi-analfabeta” (Oruka, 1990: 28).

La hermenéutica diatópica parte de la idea de que todas las culturas son incompletas y, por lo tanto, pueden ser enriquecidas por el diálogo y por la confrontación con otras culturas. Admitir la relatividad de las culturas no implica adoptar sin más el relativismo como actitud filosófica. Implica, sí, concebir el universalismo como una particularidad occidental cuya supremacía como idea no reside en sí misma, sino más bien en la supremacía de los intereses que la sustentan. La crítica del universalismo se sigue de la crítica de la posibilidad de la teoría general. La hermenéutica diatópica presupone, por el contrario, lo que designo como universalismo negativo, la idea de la imposibilidad de completud cultural. En el periodo de transición que atravesamos, aún dominado por la razón metonímica y por la razón proléptica, la mejor formulación para el universalismo negativo tal vez sea designarlo como una teoría general residual: una teoría general sobre la imposibilidad de una teoría general.

La idea y sensación de carencia y de incompletud crean la motivación para el trabajo de traducción, el cual, para fructificar, tiene que ser el cruce de motivaciones convergentes originadas en diferentes culturas. El sociólogo hindú Shiv Vishvanathan formuló de una manera incisiva la noción de carencia y la motivación que yo aquí denomino como motivación para el trabajo de traducción: “Mi problema es ir a buscar lo mejor que tiene la civilización india y, al mismo tiempo, mantener viva mi imaginación moderna y democrática (Vishvanathan, 2000: 12). Si, imaginariamente, un ejercicio de hermenéutica

diatópica fuese realizado entre Vishvanathan y un científico europeo o norteamericano es posible imaginar que la motivación para el diálogo, por parte de este último, se formularía del siguiente modo: "¿Cómo puedo mantener vivo en mí lo mejor de la cultura occidental moderna y democrática y, al mismo tiempo, reconocer el valor de la diversidad del mundo que ésa designó autoritariamente como no-civilizado, ignorante, residual, inferior o improductivo?", ¿y cómo se realizaría la hermenéutica diatópica entre cualquiera de ellos y una científica (blanca, negra, indígena) de la América Latina?

El trabajo de traducción puede darse tanto entre saberes hegemónicos y saberes no-hegemónicos, como puede ocurrir entre diferentes saberes no-hegemónicos. La importancia de este último trabajo de traducción reside en que sólo a través de la inteligibilidad recíproca y consecuente posibilidad de agregación entre saberes no-hegemónicos es posible construir la contra-hegemonía.

El segundo tipo de trabajo de traducción tiene lugar entre prácticas sociales y sus agentes. Es evidente que todas las prácticas sociales se basan en conocimientos y, en ese sentido, son también prácticas de saber. Sin embargo, al incidir sobre las prácticas, el trabajo de traducción intenta crear inteligibilidad recíproca entre formas de organización y entre objetivos de acción. En otras palabras, en este caso, el trabajo de traducción incide sobre los saberes en tanto que saberes aplicados, transformados en prácticas y materialidades. El trabajo de traducción entre la biomedicina moderna y la medicina tradicional ilustra bien el modo a partir del cual la traducción debe incidir simultáneamente sobre los saberes y sobre las prácticas en que se traducen. Los dos tipos de trabajo de traducción se distinguen, en el fondo, por la perspectiva que los informa. La especificidad del trabajo de traducción entre prácticas y sus agentes se hace más evidente en situaciones en que los saberes que informan diferentes prácticas son menos distintos que las prácticas en sí mismas. Es, sobre todo, lo que sucede cuando las prácticas se dan en el interior del mismo universo cultural, como cuando se intenta traducir las formas de organización y los objetivos de acción de dos movimientos sociales, por ejemplo el movimiento feminista y el movimiento obrero en un país europeo, latinoamericano o africano.

La importancia del trabajo de traducción entre prácticas surge de una doble circunstancia. Por un lado, la sociología de las ausencias y la sociología de las emergencias permiten aumentar enormemente

el *stock* disponible y el *stock* posible de experiencias sociales. Por otro lado, como no hay un principio único de transformación social, no es posible determinar en abstracto articulaciones y jerarquías entre las diferentes experiencias sociales y sus concepciones de transformación social y sus opciones estratégicas a ser llevadas a la práctica. Sólo a través de la inteligibilidad recíproca de las prácticas es posible evaluarlas y definir posibles alianzas entre ellas. Tal como sucede con el trabajo de traducción de saberes, el trabajo de traducción de las prácticas es particularmente importante entre prácticas no-hegemónicas, dado que la inteligibilidad entre ellas es una condición de su articulación recíproca. Ésta es, a su vez, una condición de la conversión de las prácticas no-hegemónicas en prácticas contrahegemónicas. El potencial antisistémico o contrahegemónico de cualquier movimiento social reside en su capacidad de articulación con otros movimientos, con sus formas de organización y sus objetivos. Para que esa articulación sea posible, es necesario que los movimientos sean recíprocamente inteligibles.

El trabajo de traducción tiende a esclarecer lo que une y lo que separa los diferentes movimientos y las diferentes prácticas, de modo que determine las posibilidades y los límites de la articulación o agregación entre los mismos. Dado que no hay una práctica social o un sujeto colectivo privilegiado en abstracto para conferir sentido y dirección a la historia, el trabajo de traducción es decisivo para definir, en concreto, en cada momento y contexto histórico, qué constelaciones de prácticas tienen un mayor potencial contrahegemónico. Para dar un ejemplo, en marzo de 2001, el movimiento indígena zapatista, al dirigirse a la ciudad de México con fuerte apoyo de la población, fue protagonista de una práctica contrahegemónica privilegiada; y lo fue tanto más cuanto supo realizar trabajo de traducción entre sus objetivos y prácticas y los objetivos y prácticas de otros movimientos sociales mexicanos, como, por ejemplo, de los movimientos cívicos, del movimiento obrero autónomo y del movimiento feminista. De ese trabajo de traducción resultó, por ejemplo, que el comandante zapatista elegido para dirigirse al Congreso mexicano haya sido la comandante Esther. Los zapatistas pretendieron con esa elección significar la articulación entre el movimiento indígena y el movimiento de liberación de las mujeres y, por esa vía, profundizar el potencial contrahegemónico de ambos.

El trabajo de traducción se ha vuelto, en los tiempos recientes, aún

más importante a medida que se fue configurando un nuevo movimiento contrahegemónico o antisistémico. Este movimiento ha venido a proponer una globalización alternativa a la globalización neoliberal a partir de redes transnacionales de movimientos locales. Ha llamado la atención de los *media* en noviembre de 1999 en Seattle, y adquirió su primera forma organizativa global en el Forum Social Mundial, realizado en Porto Alegre en enero de 2001.[44] El movimiento de la globalización contrahegemónica revela cada vez mayor visibilidad y diversidad de las prácticas sociales que, en las diversas esquinas del globo, resisten a la globalización neoliberal. Es una constelación de movimientos muy diversificados. Se trata, por un lado, de movimientos y organizaciones locales, no sólo muy diversos en sus prácticas y objetivos, sino, más allá de eso, anclados en diferentes culturas. Se trata, por otro, de organizaciones transnacionales, unas originarias del Sur, otras del Norte, igualmente muy diversas entre sí. La articulación y agregación entre estos diferentes movimientos y organizaciones y la creación de redes transfronterizas exigen un gigantesco esfuerzo de traducción. ¿Qué hay de común entre el presupuesto participativo, hoy en práctica en numerosas ciudades latinoamericanas y europeas, la planificación democrática participativa de los *panchayats* en Kerala y Bengala Occidental en la India y las formas de auto-gobierno de los pueblos indígenas de la América Latina y de las poblaciones rurales de África? ¿Qué pueden aprender uno de otro? ¿En qué tipo de actividades globales contrahegemónicas pueden cooperar? Las mismas cuestiones pueden hacerse del movimiento pacifista y el movimiento anarquista, o del movimiento indígena y el movimiento *gay*, o del movimiento zapatista y el de la organización ATTAC,[45] del Movimiento de los Sin Tierra en Brasil y el movimiento del río Narmada, en la India, y así sucesivamente.

Éstas son las cuestiones que el trabajo de traducción pretende responder. Se trata de un trabajo muy complejo, no sólo por el número y diversidad de movimientos y organizaciones implicados, sino, sobre todo, por el hecho de que unos y otros estén anclados en culturas y saberes muy diversos. O sea, es éste un campo donde el trabajo de

[44] Sobre la globalización contra-hegemónica existe una bibliografía en aumento. Cf., entre otros: Santos, 1995: 250-377; 2002a; 2005; Keck y Sikkink, 1998; Evans, 1999; Brecher *et al.*, 2000; Cohen y Rai, 2000.

[45] Acrónimo de *Association pour la Taxation des Transactions Financières pour l'Aide aux Citoyens.*

traducción incide simultáneamente sobre los saberes y las culturas, por un lado, y sobre las prácticas y los agentes, por otro. Más allá de esto, ese trabajo tiende a identificar lo que los une y lo que los separa. Los puntos en común representan la posibilidad de una agregación o combinación a partir de abajo, la única alternativa posible a una agregación desde arriba impuesta por una teoría general o por un actor social privilegiado.

CONDICIONES Y PROCEDIMIENTOS DE TRADUCCIÓN

El trabajo de traducción es complementario de la sociología de las ausencias y de la sociología de las emergencias. Si estas últimas aumentan enormemente el número y diversidad de las experiencias disponibles y posibles, el trabajo de traducción tiende a crear inteligibilidad, coherencia y articulación en un mundo enriquecido por tal multiplicidad y diversidad. La traducción no se reduce a los componentes técnicos que obviamente tiene, una vez que estos componentes y el modo en que son aplicados a lo largo del proceso de traducción tienen que ser objeto de deliberación democrática. La traducción es, simultáneamente, un trabajo intelectual y un trabajo político. Y es también un trabajo emocional porque presupone inconformismo ante una carencia que surge del carácter incompleto o deficiente de un conocimiento dado o de una práctica dada. Por estas razones, está claro que las ciencias sociales convencionales son de poca utilidad para el trabajo de traducción.[46] Más allá de eso, el cierre disciplinar significó el enclaustramiento de la inteligibilidad de la realidad investigada y ese acotamiento fue responsable de la reducción de la realidad a las realidades hegemónicas o canónicas. Por ejemplo, analizar o evaluar el *swadeshi* a partir de la economía convencional implicaría tornarlo ininteligible, por lo tanto intraducible, dado que se perderían en tal análisis y evaluación las dimensiones religiosa y política que el *swade-*

[46] Es importante tener en mente que el trabajo de traducción aquí propuesto es recíproco o de dos sentidos. De otro modo, se le transforma en un instrumento de apropiación y de canibalización. Por eso, el acervo teórico y metodológico de la traducción lingüística debe ser usado con cautela dado que ésta ha sido tradicionalmente unilateral en la medida en que ha estado al servicio de las lenguas e intereses de difusión cultural hegemónicos.

shi tiene y que quedan bien patentes en la cita que más arriba vimos de Gandhi. Tal y como sucede con la sociología de las ausencias y la sociología de las emergencias, el trabajo de traducción es un trabajo transgresivo que, como nos enseñó el poeta, va haciendo su camino al andar.

Ya me referí a que el trabajo de traducción se basa en un presupuesto sobre el cual debe ser creado el consenso transcultural: la teoría general de la imposibilidad de una teoría general. Sin este universalismo negativo, la traducción es un trabajo colonial, por más poscolonial que se afirme. Una vez garantizado ese presupuesto, las condiciones y procedimientos del trabajo de traducción pueden ser elucidados a partir de las respuestas a las siguientes cuestiones; ¿Qué traducir? ¿Entre qué? ¿Quién traduce? ¿Cuándo traducir? ¿Con qué objetivos traducir?

¿Qué traducir? El concepto eje sobre el que se sustenta la respuesta a esta cuestión es el concepto de *zona de contacto.*[47] Zonas de contacto son campos sociales donde diferentes mundos de vida normativos, prácticas y conocimientos se encuentran, chocan e interactúan. Las dos zonas de contacto constitutivas de la modernidad occidental son la zona epistemológica, donde se confrontaron la ciencia moderna y los saberes legos, tradicionales, de los campesinos, y la zona colonial, donde se opusieron el colonizador y el colonizado. Son dos zonas caracterizadas por la extrema disparidad entre las realidades en contacto y por la extrema desigualdad de las relaciones de poder entre ellas.

Es a partir de estas dos zonas y por contraposición con ellas como se deben construir las zonas de contacto reclamadas por la razón cosmopolita. La zona de contacto cosmopolita parte del principio de que

[47] El concepto de zona de contacto ha sido usado por diferentes autores en sentidos distintos. Por ejemplo, Mary Louise Pratt define las zonas de contacto como "espacios sociales en que culturas distintas se encuentran, chocan entre sí y se implican unas en otras, muchas veces en relaciones de dominación y subordinación altamente asimétricas –tales como el colonialismo, la esclavitud o sus secuelas que sobreviven hoy por todo el mundo" (1992: 4). En esta formulación, las zonas de contacto parecen implicar encuentros entre totalidades culturales. Éste no tiene por qué ser el caso. La zona de contacto puede implicar diferencias culturales selectas y parciales, las diferencias que, en un espacio-tiempo determinado, se encuentran en concurrencia para dar sentido a una determinada línea de acción. Más allá de eso, los intercambios desiguales van hoy mucho más allá del colonialismo y de sus secuelas, aunque el colonialismo continúe desempeñando un papel mucho más importante de lo que las ciencias sociales convencionales están dispuestas a admitir.

cabe a cada saber o práctica decidir qué es puesto en contacto y con quién es puesto en contacto. Las zonas de contacto son siempre selectivas, porque los saberes y las prácticas exceden lo que de unos y otras es puesto en contacto. Lo que es puesto en contacto no es necesariamente lo que sea más relevante o central. Por el contrario, las zonas de contacto son zonas de frontera, tierras de nadie donde las periferias o márgenes de los saberes y de las prácticas son, en general, las primeras en emerger. Sólo la profundización del trabajo de traducción permite ir trayendo para la zona de contacto los aspectos que cada saber o cada práctica consideran más centrales o relevantes.

En las zonas de contacto interculturales, cabe a cada práctica cultural decidir los aspectos que deben ser seleccionados para la confrontación multicultural. En cada cultura hay aspectos considerados demasiado centrales para poder ser puestos en peligro por la confrontación que la zona de contacto puede representar o aspectos que se considera que son inherentemente intraducibles en otra cultura. Estas decisiones forman parte de la propia dinámica del trabajo de traducción y están sujetas a revisión a medida que el trabajo avanza. Si el trabajo de traducción avanza, es de esperar que más y más aspectos puedan ser traídos a la zona de contacto, lo que, a su vez, contribuirá para nuevos avances de la traducción. En muchos países de América Latina, sobre todo en aquellos en que está consagrado el constitucionalismo multicultural, los pueblos indígenas han trabado una lucha en el sentido de controlar la decisión sobre cuáles de sus saberes y prácticas deben ser objeto del trabajo de traducción con relación a los saberes y prácticas de la “sociedad mayor”.

La cuestión de lo que es traducible no se limita al criterio de selectividad que cada práctica o saber decide adoptar en la zona de contacto. Más allá de la selectividad activa, hay lo que podríamos designar como selectividad pasiva. Ésta consiste en aquello que en una cultura dada se tornó impronunciable debido a la opresión extrema de que fue víctima durante largos periodos. Se trata de ausencias profundas, de vacíos sin posibilidad de relleno, vacíos que dan forma a la identidad inescrutable de los saberes y prácticas en cuestión. En el caso de las ausencias de larga duración, es probable que ni la sociología de las ausencias las pueda hacer presentes. Los silencios que producen son demasiado insondables para ser objeto del trabajo de traducción.

El problema de qué traducir suscita aún otra cuestión, que es im-

portante, sobre todo, en zonas de contacto entre diferentes universos culturales. Las culturas sólo son monolíticas cuando se ven de fuera o a distancia. Cuando las vemos de dentro o de cerca es fácil ver que están constituidas por varias y a veces conflictivas versiones de la misma cultura. En el ejemplo a que me referí de un posible diálogo multicultural sobre concepciones de dignidad humana, es fácil ver que en la cultura occidental no existe sólo una concepción de derechos humanos. Podemos distinguir por lo menos dos: una, de origen liberal, que privilegia los derechos cívicos y políticos en relación con los derechos económicos y sociales, y otra, de origen marxista o socialista, que privilegia los derechos sociales y económicos como condición necesaria para todos los demás. Del mismo modo, en el Islam, es posible distinguir varias concepciones de *umma*, unas más inclusivas, reconducibles al periodo en que el profeta vivió en La Meca, y otras, menos inclusivas, desarrolladas a partir de la construcción del Estado islámico en Medina. Y, de un modo semejante, son muchas las concepciones de *dharma* en el hinduismo (Santos, 2003b: 445-446).

Las versiones más inclusivas, aquellas que contienen un círculo más amplio de reciprocidad, son las que generan las zonas de contacto más prometedoras, las más adecuadas para profundizar el trabajo de traducción y la hermenéutica diatópica.

¿Entre qué traducir? La selección de los saberes y prácticas entre los cuales se realiza el trabajo de traducción es siempre resultado de una convergencia o conjugación de sensaciones de experiencias de carencia, de inconformismo, y de motivación para superarlas de una forma específica. Puede surgir como reacción a una zona de contacto colonial o imperial. Por ejemplo, la biodiversidad es hoy una zona de contacto imperial entre el conocimiento biotecnológico y el conocimiento de los chamanes, médicos tradicionales o curanderos en comunidades indígenas o rurales de América Latina, África, Asia e, incluso, Europa.[48] Los movimientos indígenas y los movimientos sociales transnacionales aliados han criticado esta zona de contacto y los poderes que la constituyen y están luchando por la construcción de otras zonas de contacto no imperiales donde las relaciones entre los diferentes saberes y prácticas sean más horizontales. Esta lucha ha dado lugar a una traducción entre saberes biomédicos y saberes médicos tradicionales hasta ahora desconocida. Para dar un ejemplo de un

[48] Sobre este tema véanse, por ejemplo, Xaba, 2005 y Meneses, 2005.

campo social totalmente distinto, el movimiento obrero, enfrentado a una crisis sin precedentes, ha tenido que abrirse a zonas de contacto con otros movimientos sociales, especialmente con movimientos cívicos, feministas, ecologistas, de inmigrantes y de desempleados. En esa zona de contacto, se ha realizado un trabajo de traducción entre las prácticas, reivindicaciones y aspiraciones obreras y los objetivos de la ciudadanía, de protección del medio ambiente y de antidiscriminación contra mujeres, minorías étnicas o inmigrantes. Tales traducciones han transformado lentamente el movimiento obrero y los otros movimientos sociales al mismo tiempo que han hecho posibles constelaciones de luchas que hace unos años hubieran sido impensables.

¿Cuándo traducir? También aquí la zona de contacto cosmopolita tiene que ser el resultado de una conjugación de tiempos, ritmos y oportunidades. Sin tal conjugación, la zona de contacto se vuelve imperial y el trabajo de traducción se convierte en una forma de canibalización. En las dos últimas décadas, la modernidad occidental descubrió las posibilidades y las virtudes del multiculturalismo. Habituada a la rutina de su hegemonía, presupuso que, estando la cultura occidental dispuesta a dialogar con las culturas que antes oprimiera, estas últimas estarían *naturalmente* dispuestas y disponibles para ese diálogo y, de hecho, ansiosas por conseguirlo. Este presupuesto ha redundado en nuevas formas de imperialismo cultural, incluso cuando asume la forma de multiculturalismo (es lo que llamo multiculturalismo reaccionario).

En el terreno de las zonas de contacto multiculturales, debemos tener presentes las diferentes temporalidades que en ellas intervienen. Como afirmé con anterioridad, uno de los procedimientos de la sociología de las ausencias consiste en contraponer a la lógica de la monocultura del tiempo lineal una constelación pluralista de tiempos y duraciones de modo que liberen las prácticas y los saberes del estatuto residual que les impuso el tiempo lineal. El objetivo es, tanto cuanto sea posible, convertir en contemporaneidad la simultaneidad que la zona de contacto proporciona. Esto no significa que la contemporaneidad anule la historia. Esta consideración es importante, sobre todo en las zonas de contacto entre saberes y prácticas en que las relaciones de poder, al ser extremadamente desiguales, condujeron a la producción masiva de ausencias. En estas situaciones, una vez hechos presentes un saber o una práctica concretos antes ausentes, hay el peligro de pensar que la historia de ese saber o de esa práctica

comienza con su presencia en la zona de contacto. Este peligro ha estado presente en muchos diálogos multiculturales, sobre todo en aquellos en que han intervenido los pueblos indígenas después de las políticas de reconocimiento que desarrollaron a partir de la década de los ochenta del siglo pasado. La zona de contacto tiene que ser vigilada para que la simultaneidad del contacto no signifique el colapso de la historia.

¿Quién traduce? Los saberes y las prácticas sólo existen en la medida en que son usados o ejercidos por grupos sociales. Por ello, el trabajo de traducción se realiza siempre entre representantes de tales grupos sociales. El trabajo de traducción, como trabajo argumentativo, exige capacidad intelectual. Los intelectuales cosmopolitas tendrán que asumir un perfil semejante al del sabio filósofo identificado por Odera Oruka en busca de la sagacidad africana. Se trata de intelectuales fuertemente enraizados en las prácticas y saberes que representan, teniendo de ellos una comprensión profunda y crítica. Esta dimensión crítica, que Oruka denomina como "sabiduría didáctica", funda la carencia, el sentimiento de incompletud y la motivación para buscar en otros saberes y en otras prácticas las respuestas que no se encuentran dentro de los límites de un saber o una práctica dadas. Los traductores de culturas deben ser intelectuales cosmopolitas. Pueden encontrarse tanto entre los dirigentes de movimientos sociales como entre los activistas de base. En el futuro próximo, la decisión de quién traduce se convertirá, probablemente, en una de las deliberaciones democráticas más decisivas en la construcción de la globalización contrahegemónica.

¿Cómo traducir? El trabajo de traducción es, básicamente, un trabajo argumentativo, basado en la emoción cosmopolita de compartir el mundo con quien no comparte nuestro saber o nuestra experiencia. Las dificultades del trabajo de traducción son múltiples. La primera dificultad consiste en las premisas de la argumentación. Toda argumentación se basa en postulados, axiomas, reglas, ideas que no son objeto de argumentación porque son aceptadas como evidentes por todos los que participan en el círculo argumentativo. Se trata, en general, de los *topoi* o lugares comunes y constituyen el consenso básico que hace posible el disenso argumentativo.[49] El trabajo de traducción no dispone de partida de *topoi*, ya que los *topoi* que están disponibles son los que son propios de un saber o de una cultura dada y, como tal,

[49] Sobre los *topoi* y la retórica en general, cf., Santos, 1995: 7-55.

no son aceptados como evidentes por otro saber o por otra cultura. En otras palabras, los *topoi* que cada saber o cada práctica aportan a la zona de contacto dejan de ser premisas de la argumentación y se transforman en argumentos. A medida que el trabajo de traducción avanza, se van construyendo los *topoi* que son adecuados para la zona de contacto y para la situación de traducción. Es un trabajo exigente, sin seguros contra riesgos y siempre cerca del colapso. La capacidad de construir *topoi* es una de las marcas más distintivas de la calidad del intelectual o *sabio* cosmopolita.

La segunda dificultad nos remite a la lengua en que se pone en práctica la argumentación. Es poco corriente que los saberes y prácticas presentes en las zonas de contacto compartan una lengua común o dominen del mismo modo la lengua común. Es frecuente que, cuando la zona de contacto cosmopolita es multicultural, una de las lenguas en presencia sea la que domina la zona de contacto imperial o colonial. La sustitución de ésta por una zona de contacto cosmopolita puede, de ese modo, ser boicoteada por el uso de la lengua anteriormente dominante. No se trata únicamente de que los diferentes participantes en el discurso argumentativo puedan tener un dominio desigual de dicha lengua. Se trata del hecho de que la lengua en cuestión sea responsable de la impronunciabilidad de algunas aspiraciones centrales de los saberes y prácticas que fueron oprimidos en la zona colonial.

La tercera dificultad reside en los silencios. En este caso, no se trata de lo impronunciable, sino de los diferentes ritmos con que los diferentes saberes y prácticas sociales articulan las palabras con los silencios y de la diferente elocuencia (o significado) que es atribuido al silencio por parte de las diferentes culturas. La gestión del silencio y la traducción del silencio son las tareas más exigentes del trabajo de traducción.

CONCLUSIÓN: PARA QUÉ TRADUCIR

Esta última pregunta comprende todas las demás. Tiene sentido, pues, responderla en la forma de conclusión de la argumentación desplegada en este trabajo. Muy sucintamente, esa argumentación consiste en que la sociología de las ausencias y la sociología de las emergencias, junto

con el trabajo de traducción, nos permiten desarrollar una alternativa a la razón indolente, bajo la forma de aquello que designo como razón cosmopolita. Esta alternativa se basa en la idea base de que la justicia social global no es posible sin una justicia cognitiva global.

El trabajo de traducción es el procedimiento que nos queda para dar sentido al mundo después de haber perdido el sentido y la dirección automáticos que la modernidad occidental pretendió conferirles al planificar la historia, la sociedad y la naturaleza. La respuesta a la pregunta ¿para qué traducir? se enfrenta a la segunda cuestión que más arriba dejé formulada: si no sabemos que un mundo mejor es posible ¿qué nos legitima a actuar como si lo supiésemos? La necesidad de la traducción reside en que los problemas que el paradigma de la modernidad occidental procuró solucionar continúan por resolverse, siendo esta resolución algo que se ve cada día como más urgente. No disponemos, sin embargo, de las soluciones que ese paradigma propone, y ésa es, además, la razón de la profunda crisis en que se encuentra. En otras palabras, en la fase de transición en que nos encontramos, nos enfrentamos a problemas modernos para los cuales no tenemos soluciones modernas.

El trabajo de traducción hecho con base en la sociología de las ausencias y en la sociología de las emergencias es un trabajo de imaginación epistemológica y de imaginación democrática con el objetivo de construir nuevas y plurales concepciones de emancipación social sobre las ruinas de la emancipación social automática del proyecto moderno. No hay garantía alguna de que un mundo mejor sea posible y mucho menos de que todos los que no desistan de luchar por él lo conciban del mismo modo. La oscilación entre banalidad y horror, que tanto angustió a Adorno (1985) y Horkheimer (1972), se ha transformado hoy en la banalidad del horror. La posibilidad del desastre comienza hoy a ser tan evidente que paradójicamente se "naturaliza" y banaliza.

La situación de bifurcación de que hablan Prigogine y Wallerstein es la situación estructural en que se da el trabajo de traducción. El objetivo del trabajo de traducción es el de crear constelaciones de saberes y prácticas suficientemente fuertes para proporcionar alternativas creíbles a lo que hoy se designa como globalización neoliberal y que no es más que un nuevo paso del capitalismo global para sujetar la totalidad inagotable del mundo a la lógica mercantil. Sabemos que nunca conseguirá cumplir integralmente ese objetivo y ésa es, tal vez, la única cer-

teza que sacamos del colapso del proyecto de la modernidad. Eso, sin embargo, nada nos dice sobre si un mundo mejor es posible y qué perfil tendrá. De ahí que la razón cosmopolita prefiera imaginar el mundo mejor a partir del presente. Por eso propone la dilatación del presente y la contracción del futuro. Aumentando el campo de las experiencias, es posible evaluar mejor las alternativas que son hoy posibles y están disponibles. Esta diversificación de las experiencias tiende a recrear la tensión entre experiencias y expectativas, mas de tal modo que unas y otras se den en el presente. El nuevo inconformismo es el que resulta de la verificación de que hoy, y no mañana, será posible vivir en un mundo mucho mejor. Al final, como se pregunta Bloch, si sólo vivimos en el presente, no se comprende que sea tan pasajero.

Las expectativas son las posibilidades de reinventar nuestra experiencia, confrontando las experiencias hegemónicas, que nos son impuestas, con la inmensa variedad de experiencias cuya ausencia es producida activamente por la razón metonímica o cuya emergencia es reprimida por la razón proléptica. La posibilidad de un futuro mejor no está, de este modo, situada en un futuro distante, sino en la reinvención del presente, ampliado por la sociología de las ausencias y por la sociología de las emergencias y hecho coherente por el trabajo de traducción.

El trabajo de traducción permite crear sentidos y direcciones precarios pero concretos, de corto alcance, pero radicales en sus objetivos, inciertos, pero compartidos. El objetivo de la traducción entre saberes es crear justicia cognitiva a partir de la imaginación epistemológica. El objetivo de la traducción entre prácticas y sus agentes implica crear las condiciones para una justicia global a partir de la imaginación democrática.

El trabajo de traducción crea las condiciones para emancipaciones sociales concretas de grupos sociales concretos en un presente cuya injusticia es legitimada con base en un masivo desperdicio de la experiencia. El trabajo de traducción, basado en la sociología de las ausencias y en la sociología de las emergencias, sólo permite revelar o denunciar la dimensión de ese desperdicio. El tipo de transformación social que a partir de él puede construirse, exige que las constelaciones de sentido creadas por el trabajo de traducción se transformen en prácticas transformadoras y en nuevos manifiestos.

BIBLIOGRAFÍA

Abers, Rebecca (1998), "From Clientelism to Cooperation: Local Government, Participatory Policy, and Civic Organizing in Porto Alegre, Brazil", *Politics and Society,* 26 (4), pp. 511-537.

Adorno, Theodor (1985), *Minima Moralia.* Londres, Verso.

Ake, Claude (1996), *Democracy and Development in África,* Washington, D. C., The Brookings Institution.

An-Na'im, Abdullahi (2000), "Human Rights and Islamic Identity in France and Uzbekistan: Mediation of the Local and Global", *Human Rights Quarterly,* 22 (4), 906-941.

An-Na'im, Abdullahi (org.) (1995), *Human Rights and Religious Values: an Uneasy Relationship?,* Ámsterdam, Editions Rodopi.

Ansley, Fran (2005), "Local Contact Points at Global Divides: labor Rights and Imigrant Rights as Sites for Cosmopolitan Legality", en B. S. Santos y C. Rodríguez-Garavito (orgs.), *Law and Globalization from Below: Towards a Cosmopolitan Legality,* Cambridge, Cambridge University Press, pp. 158-179.

Ayittey, George B. N. (1991), *Indigenous African Institutions,* Ardslay-on-Hudson, Transnational Publishers.

Bagdikian, Ben H. (1992), *The Media Monopoly,* Boston, Mass., Beacon Press.

Baierle, Sérgio Gregório (2001), "OP ao Termidor?", presentado en el seminario *O Orçamento Participativo visto pelos seus investigadores (31/05-2/06/2001),* Porto Alegre, Prefeitura de Porto Alegre.

Baiocchi, Gianpaolo (2001), *From Militance to Citizenship: The Workers' Party, Civil Society, and the Politics of Participatory Governance in Porto Alegre, Brazil,* Madison, Ph.D. Diss., University of Wisconsin-Madison.

Banuri, T. (1990), "Development and the Politics of Knowledge: A Critical Interpretation of the Social Role of Modernization Theories in the Development of the Third World", en F. Apfel Marglin y S. A. Marglin (orgs.), *Dominating Knowledge: Development, Culture and Resistance,* Oxford, Clarendon Press, pp. 29-72.

Barry, Andrew (2001), *Political Machines: Governing a Technological Society,* Londres, The Athlone Press.

Battiste, Marie y James Youngblood Henderson (2000), *Protecting Indigenous Knowledge and Heritage,* Saskatoon, Purich Publishing.

Benjamin, Walter (1969), "Thesis on the Philosophy of History", *Illuminations,* Nueva York, Schocken Books.

—— (1972), "Erfahrung und Armut", *Gesammelte Schriften* (II.1), R. Tiedemann y H. Schweppenhäuser (orgs.), Frankfurt am Main, Suhrkamp, pp. 213-219.

Bennett, David (1998), *Multicultural States: Rethinking Difference and Identity,* Londres, Routledge.

Bensaude-Vincent, Bernadette (2003), *La science contre l'opinion. Histoire d'un divorce,* París, Les Empêcheurs de Penser en Rond.

Bernal, Martin (1987), *Black Athena: the Afroasiatic Roots of Classical Civilization,* New Brunswick, Rutgers University Press.

Bhabha, Homi K. (1994), *The Location of Culture,* Londres, Routledge.

Bipinchandra, Pal (1954), *Swadeshi & Swaraj (The Rise of New Patriotism),* Calcuta, Yugayatri Prakashak.

Bloch, Ernst ([1947] 1995), *The Principle of Hope,* Cambridge, Mass., MIT Press.

Blowfield, Mick (1999), "Ethical Trade: A Review of Developments and Issues", *Third World Quarterly,* 20 (4), pp. 753-770.

Bonacich, Edna y Richard P. Appelbaum (2000), *Behind the Label: Inequality in the Los Angeles Apparel Industry,* Berkeley, University of California Press.

Brecher, Jeremy, Tin Costello y Smith, Brendan (2000), *Globalization from Below: The Power of Solidarity,* Cambridge, Mass., South End Press.

Brockman, John (1995), *The Third Culture.* Nueva York, Simon & Schuster.

Brush, Stephen B. y Doreen Stabinsky (orgs.) (1996), *Valuing Local Knowledge: Indigenous People and Intellectual Property Rights,* Washington, D. C., Island Press.

Callon, Michel, Pierre Lascoumes y Yannick Barthe (2001), *Agir dans un Monde Incertain: Essai sur la Démocratie Technique,* París, Éditions du Seuil.

Césaire, Aimé (1955), *Discours sur le Colonialisme,* París, Présence Africaine.

Chakrabarty, Dipesh (2000), *Provincializing Europe: Postcolonial Thought and Historical Difference,* Princeton, Princeton University Press.

Cohen, Robin y Shirin M. Rai (2000), *Global Social Movements,* Londres, Athlone Press.

Compa, Lance y Stephen Diamond (1996), *Human Rights, Labor Rights and International Trade,* Filadelfia, University of Pennsylvania Press.

Depelchin, Jacques (2005), *Silences in African History: Between the Syndromes of Discovery and Abolition,* Dar Es Salaam, Mkuki na Nyota Publishers.

Desai, Manali (2001), "Party Formation, Political Power, and the Capacity for Reform: Comparing Left Parties in Kerala and West Bengal, India", *Social Forces,* 80 (1), pp. 37-60.

Dewey, John (1960), *The Quest for Certainty,* Nueva York, Capricorn Books.

Dioup, Cheik Anta (1967), *Antériorité des civilisations nègres: Mythe ou vérité historique,* París, Présence Africaine.

—— (1981), *Civilisation ou Barbarie,* París, Présence Africaine.

Dussel, Enrique (2001), *Hacia una filosofia política crítica,* Bilbao, Desclee de Brouwer.

Escobar, Arturo (2003), "Actores, redes e novos produtores de conhecimento: os movimentos sociais e a transição paradigmática nas ciências", en B. S. Santos (org.), *Conhecimento prudente para uma vida decente: 'Um discurso sobre as ciências' revisitado,* São Paulo, Cortez Editora, pp. 639-666.

Evans, Peter (1999), *Counter-Hegemonic Globalization: Transnational Networks as Political Tools for Fighting Marginalization* em http://sociology.berkeley.edu/faculty/evans/#currentprojects, acceo el 22 de abril de 2001.

Eyoh, Dickson (2004), “Contesting Local Citizenship: Liberalization and the Politics of Difference in Cameroon”, en B. Berman, D. Eyoh y W. Kymlicka (orgs.), *Ethnicity and Democracy in Africa*, Oxford, James Currey, pp. 96-112.

Fanon, Frantz (1961), *Les damnés de la Terre. Préf. de Jean-Paul Sartre,* París, Maspero.

Faruki, Kemal A. (1979), *The Constitutional and Legal Role of the Umma*, Karachi, Ma'aref.

Fedozzi, Luciano (1997), *Orçamento participativo. Reflexões sobre a experiência de Porto Alegre*, Porto Alegre, Tomo Editorial.

Fischer, Frank (2000), *Citizens, Experts, and the Environment: The Politics of Local Knowledge*, Durham, N. C., Duke University Press.

Gandhi, Mahatma (1929/1932), *The Story of My Experiments with Truth* (vols. 1 y 2), Ahmedabad, Navajivan.

—— (1938), *Hind Swaraj*, Ahmedabad, Navajivan.

—— (1941), *The Economics of Khadi*, Ahmedabad, Navajiva.

—— (1951), *Selected Writings of Mahatma Gandhi*, Boston, Beacon.

—— (1960), *Discourses on the Gita*, Ahmedabad, Navajivan.

—— (1967), *The Gospel of Swadeshi*, Bombay, Bharatiya Vidya Bhavan.

—— (1972), *Satyagraha in South Africa*, Ahmedabad, Navajivan.

Gardey, Delphine; Löwy, Ilana (eds.) (2000), *L'invention du Naturel. Les Sciences et la Fabrication du Féminin et du Masculin*, París, Éditions des Archives Contemporaines.

Gentili, Anna-Maria (2005), “Ethnicity and Citizenship in Sub Saharan Africa”, en P. Chabal, U. Engel y A.-M. Gentili (orgs.), *Is Violence Inevitable in Africa? Theories of Conflict and Approaches to Conflict Prevention*, Leiden, Brill, pp. 35-54.

Gieryn, Thomas F. (1999), *Cultural Boundaries of Science: Credibility on the Line,* Chicago, University of Chicago Press.

Gonçalves, Maria Eduarda (org.) (2000), *Cultura científica e participação pública*, Oeiras, Celta.

Gunew, Sneja (2004), *Haunted Nations: the Colonial Dimensions of Multiculturalisms*, Londres, Routledge.

Hamelink, Cees J. (1994), *The Politics of World Communication*, Londres, Sage.

Hassan, Riffat (1996), “Religious Human Rights and The Qur'an”, en J. Jr. Witte y J. D. van der Vyver (orgs.), *Religious Human Rights in Global Perspective: Religious Perspectives*, La Haya, Martinus Nijhoff Publishers, pp. 361-386.

Harding, Sandra (ed.) (2003), *The Feminist Standpoint Theory Reader: Intellectual and Political Controversies*, Nueva York, Routledge.

Heller, P. (2000), “Degrees of Democracy: some Comparative Lessons from India”, *World Politics*, 52 (4), pp. 484-519.

Herman, Edward S. y Robert W. McChesney (1997), *The Global Media: The New Missionaries of Corporate Capitalism*, Londres, Cassell.

Horkheimer, Max (1972), *Critical Theory. Selected Essays*, Nueva York, Herder & Herder.

Irwin, Alan y Mike Michael (2003), *Science, Social Theory and Public Knowledge*, Maidenhead, Open University Press/McGraw-Hill Education.

Jaspers, Karl (1951), *Way to Wisdom, an Introduction to Philosophy*, New Haven, Yale University Press.

Jaspers, Karl (1976), *The Origin and Goal of History*, Westport, Conn., Greenwood Press.

Kafka, Franz (1983), "Er", en F. Kafka, *Beschreibung eines Kampfes*, Org. Max Brod, Frankfurt am Main, Fischer, pp. 216-222.

Keck, Margaret E. y Sikkink Kathryn (1998), *Activists Beyond Borders: Advocacy Networks in International Politics*, Ithaca, Cornell University Press.

Kleinman, Daniel L. (ed.) (2000), *Science, Technology and Democracy*, Nueva York, State University of New York Press.

Koselleck, Reinhart (1985), *Futures Past: On the Semantics of Historical Time*, Cambridge, Mass., MIT Press.

Krishna, Daya (1994), *Swadeshi View of Globalisation*, Nueva Delhi, Swadeshi Jagaran Manch.

Leff, Enrique (2004), *Saber ambiental: sustentabilidad, racionalidad, complejidad, poder*, México, Siglo XXI Editores.

Leibniz, Gottfried Wilhelm (1985), *Theodicy: Essays on the Goodness of God, the Freedom of Man, and the Origin of Evil*, La Salle, Illinois, Open Court.

Lepenies, Wolf (1988), *Between Literature and Science: The Rise of Sociology*, Cambridge, Cambridge University Press.

Maldonado-Torres, Nelson (2004), "The Topology of Being and the Geopolitics of Knowledge: Modernity, Empire, Coloniality", *City*, 8 (1), pp. 29-56.

Marramao, Giacomo (1995), *Poder e secularização: As categorias do tempo*, São Paulo, Editora da Universidade Estadual Paulista.

Martí, José (1963), *Obras completas*, La Habana, Editorial Nacional de Cuba.

McChesney, Robert Waterman (1999), *Rich Media, Poor Democracy: Communication Politics in Dubious Times*, Urbana, University of Illinois Press.

McChesney, Robert W., Ellen Meiksins Wood y John Bellamy Foster (orgs.) (1998), *Capitalism and the Information Age: the Political Economy of the Global Communication Revolution*, Nueva York, Monthly Review Press.

Memmi, Albert (1965), *The Colonizer and the Colonized*, Nueva York, The Orion Press.

Meneses, Maria Paula (2005), "'Quando não há problemas, Estamos de boa saúde, sem azar nem nada': para uma concepção emancipatória da saúde e das medicinas", en Boaventura de Sousa, Santos (org.), *Semear outras soluções. Os caminhos da biodiversidade e dos conhecimentos rivais*, Río de Janeiro, Civilização Brasileira (Coleção Reinventar a emancipação social: para novos manifestos), pp. 423-467.

Mignolo, Walter D. (2000), *Local Histories/Global Designs: Coloniality, Subaltern Knowledges and Border Thinking*, Princeton, Princeton University Press.

Nandy, Ashis (1987), *Traditions, Tyranny and Utopias*, Delhi, Oxford University Press.

Nkrumah, Kwame (1965), *Neo-Colonialism: the Last Stage of Imperialism*, Nueva York, International Publishers.

Nunes, J.A. (1998/1999), "Para além das 'duas culturas': tecnociências, tecnoculturas e teoria crítica", *Revista Crítica de Ciências Sociais*, 52/53, 15-59.

Nunes, João Arriscado (2003), "Um Discurso sobre as Ciências 16 anos depois", en B. S. Santos (org.), *Conhecimento prudente para uma vida decente: 'Um discurso sobre as ciências' revisitado*, São Paulo, Cortez Editora, pp. 59-83.

Oruka, H. Odera (1990), "Sage-Philosophy: the Basic Questions and Methodology", en O. Oruka (org.), *Sage Philosophy: Indigenous Thinkers and Modern Debate on African Philosophy*, Leiden, Brill, pp. 27-40.

—— (1998), "Grundlegende Fragen der Afrikanischen 'Sage-Philosophy'", en F. Wimmer (org.), *Vier Fragen zur Philosophie in Afrika, Asien und Lateinamerika,* Viena, Passagen, pp. 35-53.

Oseghare, Antony S. (1992), "Sagacity and African Philosophy", *International Philosophical Quarterly*, 32 (1), pp. 95-104.

Pratt, Mary Louise (1992), *Imperial Eyes: Travel Writing and Transculturation*, Londres, Routledge.

Presbey, Gail M. (1997), "Who Counts as a Sage? Problems in the Further Implementation of Sage Philosophy", *Quest: Philosophical Discussions*, 11 (1/2), pp. 53-65.

Prigogine, Illya (1997), *The End of Certainty: Time, Chaos, and the New Laws of Nature*, Nueva York, Free Press.

Purdy, David (1994), "The Second Marriage of Justice and Efficiency", *New Left Review*, 208, pp. 30-48.

Quijano, Aníbal (2000), "Colonialidad del poder y clasification social", *Journal of World-Systems Research,* 6 (2), pp. 342-386.

Renard, Marie (1999), "The Interstices of Globalization: The Example of Fair Coffee", *Sociologia Ruralis*, 39 (4), pp. 484-500.

Rodríguez-Garavito, César A. (2005), "Nike's Law: the Anti-Sweatshop Movement, Transnational Corporations, and the Struggle over International Labor Rights in the Americas", en B. S. Santos y C. Rodríguez-Garavito (orgs.), *Law and Globalization from Below: Towards a Cosmopolitan Legality,* Cambridge, Cambridge University Press, pp. 64-91.

Ross, Andrew (org.) (1997), *No Sweat. Fashion, Free Trade and the Rights of Garment Workers*, Londres, Verso.

Ryan, Charlotte (1991), *Prime Time Activism: Media Strategies for Grassroots Organizing*, Boston, MA, South End Press.

Said, Edward (1978), *Orientalism*, Nueva York, Vintage Books.

Santos Boaventura de Sousa (1989), *Introdução a uma ciência pós-Moderna*, Río de Janeiro, Graal.

—— (1995), *Toward a New Common Sense: Law, Science and Politics in the Paradigmatic Transition*, Londres, Routledge.

—— (1996), "The Fall of the Angelus Novus: Beyond the Modern Game of

Roots and Options", *Working Paper Series on Political Economy of Legal Change*, 3, Universidad de Wisconsin-Madison; también publicado en *Revista Crítica de Ciências Sociais*, 45 (1996); *Current Sociology*, vol. 46(2), (1998); *Revista Mexicana de Sociologia*, 2, 1999.

—— (1998a), "Participatory Budgeting in Porto Alegre: Toward a Redistributive Democracy", *Politics and Society*, 26 (4), pp. 461-510.

—— (1998b), "Oppositional Postmodernism and Globalizations", *Law and Social Inquiry*, 23 (1), pp. 121-139.

Santos, Boaventura de Sousa (2000), *A crítica da razão indolente. Contra o desperdício da experiência, para um novo senso comum*, São Paulo, Cortez.

—— (2002a), "Os processos da globalização", en B. S. Santos (org.), *Globalização e Ciências Sociais*, São Paulo, Cortez Editora, pp. 25-104.

—— (2002b), *Toward a New Legal Common Sense: Law, Globalization, and Emancipation,* Londres, Butterworths.

—— (2002c), *Democracia e participação. O caso do orçamento participativo de Porto Alegre*, Porto, Afrontamento.

—— (2003a), *Um discurso sobre as ciências*, São Paulo, Cortez.

—— (2003b), "Para uma concepção multicultural de direitos humanos", en Boaventura de Sousa, Santos (org.), *Reconhecer para libertar: os caminhos do cosmopolitismo cultural,* Río de Janeiro, Civilização Brasileira, 425-461.

—— (org.) (2003c), *Democratizzare la democrazia: I percorsi della democrazia partecipativa*, Troina, Cittá Apperta.

—— (org.) (2004), *Democratizar la democracia: Los caminos de la democracia participativa,* México, Fondo de Cultura Económica.

—— (2005), *Fórum Social Mundial: Manual de Uso*, São Paulo, Cortez Editora.

—— (org.) (2005c), *Produre per vivere: la vie delle produzione non capitalistica*, Troina, Cittá Apperta.

—— (org.) (2005d), *Democratizing Democracy: Beyond the Liberal Democratic Canon,* Londres, Verso.

—— (org.) (2006), *Another Production is Possible: Beyond the Capitalist Canon*, Londres, Verso.

Santos, Boaventura de Sousa (org.) (2002a), *Democratizar a democracia: os caminhos da democracia participativa,* Río de Janeiro, Civilização Brasileira (Coleção Reinventar a emancipação social: para novos manifestos).

—— (org.) (2002b), *Produzir para viver: os Caminhos da Produção Não Capitalista,* Río de Janeiro, Civilização Brasileira (Coleção Reinventar a emancipação social: para novos manifiestos).

—— (org.) (2003), *Reconhecer para libertar: os caminhos do cosmopolitismo cultural,* Río de Janeiro, Civilização Brasileira (Coleção Reinventar a emancipação social: para novos manifestos).

—— (org.) (2005a), *Semear outras soluções: os caminhos da biodiversidade e dos conhecimentos rivais,* Río de Janeiro, Civilização Brasileira (Coleção Reinventar a emancipação social: para novos manifestos).

—— (org.) (2005b), *Trabalhar o Mundo: os Caminhos do Novo Internacionalismo*

Operário, Río de Janeiro, Civilização Brasileira (Coleção Reinventar a emancipação social: para novos manifestos).

Santos, Boaventura de Sousa, Maria Paula G. Meneses y João Arriscado Nunes (2005), "Para ampliar o cânone da ciência: a diversidade epistemológica do mundo", en B. S. Santos (org.), *Semear outras soluções: Os caminhos da biodiversidade e dos conhecimentos rivais,* Río de Janeiro, Civilização Brasileira (Coleção Reinventar a emancipação social: para novos manifestos), 21-25.

Santos, Boaventura de Sousa y Leonardo Avritzer (2005), "Introduction: Opening Up the Cânon of Democracy", en B. S. Santos (org.), *Democratizing Democracy: Beyond the Liberal Democratic Canon*, Londres, Verso, pp. xxxiv-lxxiv.

Schiebinger, Londa (1979), *Has Feminism Changed Science?*, Cambridge, M.A., Harvard University Press.

Schluchter, Wolfgang (1979), *Die Entwicklung des Okzidentalen Rationalismus: Analyse von Max Webers Gesellschaftsgeschichte*, Tubinga, Mohr.

Schoenberger, Karl (2000), *Levi's Children. Coming to Terms with Human Rights in the Global Marketplace,* Nueva York, Grove Press.

Serequeberhan, Tsenay (1991), "Introduction", en T. Serequeberhan (org.), *African Philosophy: the Essential Readings*, Nueva York, Paragon, pp. xvii-xxii.

Shaw, Randy (2001), *The Activist's Handbook: A Primer*, Berkeley, University of California Press.

Shiva, Vandana (1997), *Biopiracy*, Boston, South End Press.

Simpson, Charles y Anita Rapone (2000), "Community Development from the Ground Up: Social-Justice Coffee", *Human Ecology Review*, 7 (1), pp. 46-57.

Snow, C. P. (1959), *The Two Cultures and the Scientific Revolution*, Nueva York, Cambridge University Press.

—— (1964), *The Two Cultures and a Second Look*, Cambridge, Cambridge University Press.

Stavenhagen, Rodolfo (1996), *Ethnic Conflicts and the Nation-State*, Londres, Macmillan.

Stengers, Isabelle (1997), *Sciences et Pouvoirs: la Démocratie face à la Technoscience*, París, La Découverte.

Trubek, David, Jim Mosher y Jeffrey Rothstein (2000), "Transnationalism in the Regulation of Labor Relations: International Regimes and Transnational Advocacy Networks", *Law and Social Inquiry*, 25, pp. 11-87.

Van Cott, Donna L. (1996), *Defiant Again: Indigenous Peoples and Latin American Security*, Washington, D. C., Institute for National Strategic Studies, National Defense University.

—— (2000), *The Friendly Liquidation of the Past: The Politics of Diversity in Latin America*, Pittsburgh, University of Pittsburgh Press.

Van Parijs, Philippe (1992), *Arguing for Basic Income,* Londres, Verso.

Visvanathan, Shiv (1997), *A Carnival for Science: Essays on Science, Technology and Development,* Oxford, Oxford University Press.

Visvanathan, Shiv (2000), "Environmental Values, Policy, and Conflict in India", presentado en el seminario *Understanding Values: A Comparative Study on Environmental Values in China, India and the United States,* en http://www.carnegiecouncil.org/pdf/visvanathan.pdf, aceso el 24/09/2001.

Wallerstein, Immanuel (1999), *The End of the World as we Know it: Social Science for the Twenty-first Century*, Minneapolis, University of Minnesota Press.

Wallerstein, Immanuel y Étienne Balibar (1991), *Race, Nation, Class: Ambiguous Identities*, Nueva York, Verso.

Weber, Max (1958), *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*, Nueva York, Scribner.

Weber, Max (1963), *The Sociology of Religion*, Boston, Beacon Press.

—— (1968), *Economy and Society: An Outline of Interpretive Sociology*, Nueva York, Bedminster Press.

Xaba, Thokozani (2005), "Prática médica marginalizada: a marginalização e transformação das medicinas indígenas na África do Sul", en Boaventura de Sousa, Santos (org.), *Semear outras soluções. Os caminhos da biodiversidade e dos conhecimentos rivais*, Río de Janeiro, Civilização Brasileira (Coleção Reinventar a emancipação social: para novos manifestos), pp. 377-412.

Zaehner, R. C. (1982), *Hinduism*, Oxford, Oxford University Press.

4. MÁS ALLÁ DEL PENSAMIENTO ABISMAL: DE LAS LÍNEAS GLOBALES A UNA ECOLOGÍA DE SABERES*

El pensamiento occidental moderno es un pensamiento abismal.[1] Éste consiste en un sistema de distinciones visibles e invisibles, las invisibles constituyen el fundamento de las visibles. Las distinciones invisibles son establecidas a través de líneas radicales que dividen la realidad social en dos universos, el universo de "este lado de la línea" y el universo del "otro lado de la línea". La división es tal que "el otro lado de la línea" desaparece como realidad, se convierte en no existente, y de hecho es producido como no-existente. No-existente significa no existir en ninguna forma relevante o comprensible de ser.[2] Lo que es producido como no-existente es radicalmente excluido porque se encuentra más allá del universo de lo que la concepción aceptada de inclusión considera es su otro. Fundamentalmente lo que más caracteriza al pensamiento abismal es, pues, la imposibilidad de la co-

* Este texto fue originariamente presentado en el Centro Fernand Braudel, de la Universidad de Nueva York en Binghamton, el 24 de octubre de 2006. Posteriormente fue presentado bajo versiones renovadas en la Universidad de Glasgow, la Universidad de Victoria y la Universidad de Wisconsin-Madison. Quisiera dar las gracias a Gavin Anderson, Alison Phipps, Emilios Christodoulidis, David Schneiderman, Claire Cutler, Upendra Baxi, Len Kaplan, Marc Galanter, Neil Komesar, Joseph Thome, Javier Couso, Jeremy Webber, Rebecca Johnson, James Tully y John Harrington, por sus comentarios. Maria Paula Meneses, además de comentar el texto, me asistió en las investigaciones, por lo cual le estoy muy agradecido. Este trabajo no sería posible sin la inspiración derivada de las interminables conversaciones sobre el pensamiento occidental con Maria Irene Ramalho, quien también preparó la versión inglesa del texto.

[1] No sostengo que el pensamiento occidental moderno sea la única forma histórica de pensamiento abismal. Por el contrario, es altamente probable que existan, o hayan existido, formas de pensamiento abismal fuera de Occidente. Este texto no busca una caracterización de lo último; simplemente mantiene que, sea abismal o no, las formas de pensamiento no-occidental han sido tratadas de un modo abismal por el pensamiento moderno occidental. Lo que implica que no enlazo aquí ni con el pensamiento occidental premoderno, ni con las versiones marginadas o subordinadas del pensamiento occidental moderno que se han opuesto a la versión hegemónica, ésta es la única de la que me ocupo.

[2] Sobre la sociología de las ausencias como una crítica de la producción de la realidad no-existente por el pensamiento hegemónico, véanse Santos 2004, 2006b y 2006c.

presencia de los dos lados de la línea. Este lado de la línea prevalece en la medida en que angosta el campo de la realidad relevante. Más allá de esto, sólo está la no-existencia, la invisibilidad, la ausencia no-dialéctica.

Para ofrecer un ejemplo basado en mi propio trabajo, he caracterizado la modernidad occidental como un paradigma sociopolítico fundado en la tensión entre regulación social y emancipación social.[3] Ésta es la distinción visible que fundamenta todos los conflictos modernos, en términos de problemas sustantivos y en términos de procedimientos. Pero por debajo de esta distinción existe otra, una distinción invisible, sobre la cual se funda la anterior. Esa distinción invisible es la distinción entre sociedades metropolitanas y territorios coloniales. En efecto, la dicotomía regulación / emancipación sólo se aplica a las sociedades metropolitanas. Sería impensable aplicarla a los territorios coloniales. La dicotomía regulación / emancipación no tuvo un lugar concebible en estos territorios. Allí, otra dicotomía fue la aplicada, la dicotomía entre apropiación / violencia, la cual, por el contrario, sería inconcebible si se aplicase de este lado de la línea. Porque los territorios coloniales fueron impensables como lugares para el desarrollo del paradigma de la regulación / emancipación, el hecho de que esto último no se aplicase a ellos no comprometió al paradigma de la universalidad.

El pensamiento abismal moderno sobresale en la construcción de distinciones y en la radicalización de las mismas. Sin embargo, no importa cómo de radicales sean esas distinciones ni cómo de dramáticas puedan ser las consecuencias del estar en cualquier lado de esas distinciones, lo que tienen en común es el hecho de que pertenecen a este lado de la línea y se combinan para hacer invisible la línea abismal sobre la cual se fundan. Las intensas distinciones visibles que estructuran la realidad social en este lado de la línea están erguidas sobre la invisibilidad de la distinción entre este lado de la línea y el otro lado de la línea.

[3] Esta tensión es el otro lado de la discrepancia moderna entre experiencias presentes y expectativas acerca del futuro, también expresada en el lema positivista de "orden y progreso". El pilar de la regulación social está constituido por el principio del Estado, el principio del mercado y el principio de la comunidad, mientras que el pilar de la emancipación consiste en tres lógicas de la racionalidad: la racionalidad estética-expresiva de las artes y la literatura, la racionalidad cognitiva-instrumental de la ciencia y la tecnología y la racionalidad moral-práctica de la ética y la ley del derecho (Santos, 1995:2). Véase también Santos 2002a.

El conocimiento moderno y el derecho moderno representan las más consumadas manifestaciones del pensamiento abismal. Ambos dan cuenta de las dos mayores líneas globales del tiempo moderno, las cuales, aunque sean diferentes y operen diferenciadamente, son mutuamente interdependientes. Cada una de ellas crea un subsistema de distinciones visibles e invisibles de tal modo que las invisibles se convierten en el fundamento de las visibles. En el campo del conocimiento, el pensamiento abismal consiste en conceder a la ciencia moderna el monopolio de la distinción universal entre lo verdadero y lo falso, en detrimento de dos cuerpos alternativos de conocimiento: la filosofía y la teología. El carácter exclusivista de este monopolio se encuentra en el centro de las disputas epistemológicas modernas entre formas de verdad científicas y no científicas. Puesto que la validez universal de una verdad científica es obviamente siempre muy relativa, dado que puede ser comprobada solamente en lo referente a ciertas clases de objetos bajo determinadas circunstancias y establecida por ciertos métodos, ¿cómo se relaciona esto con otras posibles verdades que puedan demandar un estatus mayor pero que no se puedan establecer según métodos científicos, tales como la razón y la verdad filosófica, o como la fe y la verdad religiosa?[4]

Estas tensiones entre ciencia, filosofía y teología han llegado a ser altamente visibles pero, como afirmo, todas ellas tienen lugar en este lado de la línea. Su visibilidad se erige sobre la invisibilidad de formas de conocimiento que no pueden ser adaptadas a ninguna de esas formas de conocimiento. Me refiero a conocimientos populares, laicos, plebeyos, campesinos o indígenas al otro lado de la línea. Desaparecen como conocimientos relevantes o conmensurables porque se encuentran más allá de la verdad y de la falsedad. Es inimaginable aplicarles no sólo la distinción científica verdadero / falso, sino también las verdades científicas inaveriguables de la filosofía y la teología que constituyen todos los conocimientos aceptables en este lado de la línea.[5] Al otro lado de la línea no hay un conocimiento real; hay creencias, opiniones, magia, idolatría, comprensiones intuitivas o subjetivas, las cuales, en la mayoría

[4] Aunque de modos muy distintos, Pascal, Kierkegaard y Nietzsche fueron los filósofos que más profundamente analizaron, y vivieron, las antinomias contenidas en esta cuestión. Más recientemente, se debe mencionar a Karl Jaspers (1952, 1986, 1995) y Stephen Toulmin (2001).

[5] Para una descripción de los debates recientes sobre las relaciones entre ciencia y otros conocimientos, véase Santos, Nunes y Meneses, 2007. Véase también Santos 1995: 7-55.

de los casos, podrían convertirse en objetos o materias primas para las investigaciones científicas. Así, la línea visible que separa la ciencia de sus otros modernos crece sobre una línea invisible abismal que coloca, de un lado, la ciencia, la filosofía y la teología y, del otro, conocimientos hechos inconmensurables e incomprensibles, por no obedecer ni a los métodos científicos de la verdad ni a los de los conocimientos, reconocidos como alternativos, en el reino de la filosofía y la teología.

En el campo del derecho moderno, este lado de la línea está determinado por lo que se considera legal o ilegal de acuerdo con el estado oficial o con el derecho internacional. Lo legal y lo ilegal son las únicas dos formas relevantes de existir ante el derecho y, por esa razón, la distinción entre los dos es una distinción universal. Esta dicotomía central abandona todo el territorio social donde la dicotomía podría ser impensable como un principio organizativo, ése es, el territorio sin ley, lo a-legal, lo no-legal e incluso lo legal o lo ilegal de acuerdo con el derecho no reconocido oficialmente.[6] Así, la línea abismal invisible que separa el reino del derecho del reino del no derecho fundamenta la dicotomía visible entre lo legal y lo ilegal que organiza, en este lado de la línea, el reino del derecho.

En cada uno de los dos grandes dominios –ciencia y derecho– las divisiones llevadas a cabo por las líneas globales son abismales hasta el extremo de que efectivamente eliminan cualquier realidad que esté al otro lado de la línea. Esta negación radical de la co-presencia fundamenta la afirmación de la diferencia radical que, en este lado de la línea, separa lo verdadero y lo falso, lo legal y lo ilegal. El otro lado de la línea comprende una vasta cantidad de experiencias desechadas, hechas invisibles tanto en las agencias como en los agentes, y sin una localización territorial fija. Realmente, como he sugerido, hubo originariamente una localización territorial e históricamente ésta coincidió con un específico territorio social: la zona colonial.[7] Aquello que no podría ser pensado ni como verdadero ni como falso, ni como legal o como ilegal estaba ocurriendo más distintivamente en la zona colonial. A este respecto, el derecho moderno parece tener

[6] En Santos 2002a, analizo con gran detalle la naturaleza del derecho moderno y el tópico del pluralismo legal (la coexistencia de más de un sistema legal en el mismo espacio geopolítico).

[7] En este texto, doy por sentado el íntimo vínculo entre capitalismo y colonialismo. Véanse, entre otros, Williams, 1994 (originariamente publicado en 1944); Arendt, 1951; Fanon, 1967; Horkheimer y Adorno, 1972; Wallerstein, 1974; Dussel, 1992; Mignolo 1995; Quijano, 2000.

algún precedente histórico sobre la ciencia en la creación del pensamiento abismal. De hecho, contrariamente a la convencional sabiduría legal, fue la línea global separando el Viejo Mundo del Nuevo Mundo la que hizo posible la emergencia del derecho moderno y, en particular, del derecho internacional moderno en el Viejo Mundo, a este lado de la línea.[8] La primera línea global moderna fue probablemente el Tratado de Tordesillas entre Portugal y España (1494),[9] pero las verdaderas líneas abismales emergieron a mediados del siglo xvi con las líneas de amistad.[10] El carácter abismal de las líneas se mani-

[8] El imperialismo es por lo tanto constitutivo del Estado moderno. A diferencia de lo que afirman las teorías convencionales del derecho internacional, éste no es producto del Estado moderno pre-existente. El Estado moderno, el derecho internacional, el constitucionalismo nacional y el constitucionalismo global son productos del mismo proceso histórico imperialista. Véase Koskenniemi, 2002; Anghie, 2005; Tully, próximamente.

[9] La definición de líneas abismales ocurre gradualmente. De acuerdo con Carl Schmitt (2003: 91), las líneas cartográficas del siglo xv (las *rayas*, Tordesillas) todavía presupusieron un orden espiritual global vigente a ambos lados de la división –la medieval República Christiana, simbolizada por el Papa–. Esto explica las dificultades que enfrenta Francisco de Vitoria, el gran teólogo y jurista español del siglo xvi, en justificar la ocupación de la tierra en las Américas. Vitoria se pregunta si el descubrimiento es título suficiente para la posesión de la tierra. Su respuesta es muy compleja, no sólo porque es formulada en un estilo aristotélico antiguo, sino principalmente porque Vitoria no ve alguna respuesta convincente que no presuponga la superioridad de los europeos. Este hecho, sin embargo, no confiere un derecho moral o estatutario sobre la tierra ocupada. Según Vitoria, incluso la civilización superior de los europeos no es suficiente como base fundamental de un derecho moral. Para Vitoria, la conquista sólo podría ser suficiente base para un derecho reversible a la tierra, un *jura contraria*, como dijo. Esto es, la cuestión de la relación entre conquista y derecho a la tierra debe ser preguntada en su reverso: si los indios hubiesen descubierto y conquistado a los europeos, ¿también habrían tenido derecho a ocupar la tierra? La justificación de Vitoria de la ocupación de la tierra está todavía imbuida en el orden cristiano medieval, en la misión adscrita a los reyes españoles y portugueses por el papa, y en el concepto de guerra justa. Véase Carl Schmitt, 2003: 101-125. Véase también Anghie, 2005: 13-31. La laboriosa argumentación de Vitoria refleja hasta qué punto la Corona estuvo por entonces mucho más preocupada en legitimar los derechos de propiedad que en la soberanía sobre el Nuevo Mundo. Véase también Pagden, 1990: 15.

[10] Desde el siglo xvi en adelante, las líneas cartográficas, las llamadas *líneas de amistad* –la primera de las cuales ha emergido probablemente como resultado del Tratado Cateau-Cambresis de 1559 entre España y Francia– rompen la idea de un orden global común y establecen una dualidad abismal entre los territorios a este lado de la línea y los territorios al otro lado de la línea. A este lado de la línea se aplican la tregua, la paz y la amistad, al otro lado de la línea, la ley del más fuerte, la violencia y el saqueo. Lo que sucede al otro lado de la línea no está sujeto a los mismos principios éticos o jurídicos aplicados en este lado de la línea. No puede, por lo tanto, dar lugar a conflictos origi-

fiesta por sí mismo en el elaborado trabajo cartográfico invertido para su definición, en la precisión extrema demandada por los cartógrafos, los fabricantes de globos terráqueos y los pilotos, y en su vigilancia y el castigo duro de las violaciones. En su constitución moderna, lo colonial representa, no lo legal o lo ilegal, sino lo sin ley. La máxima entonces se convierte en popular –"Más allá del ecuador no hay pecados"– recogida en el famoso pasaje de *Penseés* de Pascal escrito a mediados del siglo XVII: "*Tres grados de latitud trastocan la jurisprudencia por completo y un meridiano determina lo que es verdadero… Éste es un gracioso tipo de justicia cuyos límites están marcados por un río; verdadero en este lado de los Pirineos, falso en el otro*" (1966: 46).

Desde mediados del siglo XVI en adelante, el debate legal y político entre los estados europeos concerniente al Nuevo Mundo está centrado en la línea legal global, esto es, en la determinación de lo colonial, no en el orden interno de lo colonial. Por el contrario, lo colonial es el estado de naturaleza donde las instituciones de la sociedad civil no tienen lugar. Hobbes se refiere explícitamente a la "población salvaje en muchos lugares de América" como ejemplos del estado de naturaleza (1985 [1651]: 187), y asimismo Locke piensa cuando escribe *Del gobierno civil*: "En el principio todo el mundo era América" (1946 [1690]: §49). Lo colonial es así el punto oculto sobre el cual las concepciones modernas de conocimiento y derecho son construidas. Las teorías del contrato social de los siglos XVII y XVIII son tan importantes por lo que sostienen como por lo que silencian. Lo que dicen es que los individuos modernos, los hombres metropolitanos, entran en el contrato social para abandonar el estado de naturaleza y formar la sociedad civil.[11] Lo que no dicen es que de este modo está siendo creada una masiva región mundial de estado de naturaleza, un estado de naturaleza al cual millones de seres humanos son condenados y dejados sin alguna posibilidad de escapar vía la creación de una sociedad civil.

La modernidad occidental, más allá de significar el abandono del estado de naturaleza y el paso a la sociedad civil, significa la coexistencia de ambos, sociedad civil y estado de naturaleza, separados por

nados por la violación de esos principios. Esta dualidad permitió, por ejemplo, que el rey católico de Francia tuviese una alianza con el rey católico de España en este lado de la línea, y, al mismo tiempo tener una alianza con los piratas que estaban atacando los barcos españoles en el otro lado de la línea.

[11] Sobre las diferentes concepciones de contrato social, véase Santos, 2002a: 30-39.

una línea abismal donde el ojo hegemónico, localizado en la sociedad civil, cesa de mirar y de hecho, declara como no-existente el estado de naturaleza. El presente que va siendo creado al otro lado de la línea se hace invisible al ser reconceptualizado como el pasado irreversible de este lado de la línea. El contacto hegemónico se convierte simultáneamente en no-contemporaneidad. Esto disfraza el pasado para hacer espacio a un único y homogéneo futuro. Por lo tanto, el hecho de que los principios legales vigentes en la sociedad civil, en este lado de la línea, no se apliquen al otro lado de la línea no compromete de modo alguno su universalidad.

La misma cartografía abismal es constitutiva del conocimiento moderno. De nuevo, la zona colonial es, *par excellence*, el reino de las creencias y comportamientos incomprensibles, los cuales de ningún modo pueden ser considerados conocimientos, sean verdaderos o falsos. El otro lado de la línea alberga sólo prácticas mágicas o idólatras incomprensibles. La extrañeza completa de dichas prácticas llevó a la negación de la naturaleza humana de los agentes de las mismas. En la base de sus refinadas concepciones de humanidad o dignidad humana, los humanistas alcanzaron la conclusión de que los salvajes eran subhumanos. ¿Tienen alma los Indios? –era la cuestión. Cuando el papa Pablo III respondió afirmativamente en su bula *Sublimis Deus* de 1537, lo hizo por convencimiento de que la población indígena tenía alma como un receptáculo vacío, un *anima nullius*, muy similar a la *terra nullius.*[12] El concepto de vacío jurídico que justificó la invasión y ocupación de los territorios indígenas.

Con base en estas concepciones abismales legales y epistemológicas, la universalidad de la tensión entre regulación y emancipación, aplicándola a este lado de la línea, no se contradice con la tensión entre apropiación y violencia aplicada al otro lado de la línea. Apropiación y violencia toman diferentes formas en la línea legal abismal y en la línea epistemológica abismal. Pero, en general, apropiación implica incorporación, cooptación y asimilación, mientras que violencia implica destrucción física, material, cultural y humana. Esto avanza sin decir que apropiación y violencia están profundamente entrelazadas. En el reino del conocimiento, la apropiación se extiende

[12] De acuerdo con la bula "los Indios son verdaderamente hombres y… no sólo son capaces de entender la Fé Católica, según nuestra información, ellos desean extremamente recibirla". "Sublimis Deus" está en http:// www.papalencyclicals.net/Paul03/ p3subli.htm, y a ella se accedió el 22 de septiembre de 2006.

desde el uso de los nativos como guías[13] y el uso de mitos y ceremonias locales como instrumentos de conversión, hasta la expropiación del conocimiento indígena de la biodiversidad, mientras la violencia se extiende desde la prohibición del uso de lenguas nativas en espacios públicos y la adopción forzada de nombres cristianos, la conversión y destrucción de lugares ceremoniales y símbolos, y a todas las formas de discriminación racial y cultural. Como mantiene la ley, la tensión entre apropiación y violencia es particularmente compleja a causa de su relación directa con la extracción de valor: comercio de esclavos y trabajo forzado, uso instrumental del derecho de costumbres y la autoridad en el gobierno indirecto, expropiación de recursos naturales, desplazamientos masivos de poblaciones, guerras y tratados desiguales, diferentes formas de apartheid y asimilación forzada, etc. Mientras la lógica regulación / emancipación es impensable sin la distinción matriz entre el derecho de las personas y el derecho de las cosas, la lógica de apropiación / violencia sólo reconoce el derecho de las cosas, de ambas cosas, humanas y no humanas. La típica versión casi ideal de este derecho es la ley del "Estado Libre del Congo" bajo el rey Leopoldo II de Bélgica.[14]

Existe, por lo tanto, una cartografía moderna dual: una cartografía legal y una cartografía epistemológica. El otro lado de la línea abismal es el reino de más allá de la legalidad y la ilegalidad (sin ley), de más allá de la verdad y la falsedad (creencias, idolatría y magia incomprensible).[15] Juntas, estas formas de negación radical resultan en una ausencia radical, la ausencia de humanidad, la subhumanidad moderna. La exclusión es así radical y no-existente, como subhumanos no son candidatos concebibles para la inclusión social.[16] La humanidad mo-

[13] Como en el famoso caso de Ibn Majid, un experimentado piloto que mostró a Vasco de Gama la ruta marítima desde Mombasa hasta la India (Ahmad, 1971). Otros ejemplos se pueden encontrar en Burnett, 2002.

[14] Diferentes visiones de esta "colonia privada" y del rey Leopoldo pueden ser leídas en Emerson, 1979; Hochschild, 1999; Dumoulin, 2005; Hasian, 2002: 89-112.

[15] La profunda dualidad del pensamiento abismal y la inconmesurabilidad entre los términos de la dualidad se hizo cumplir por monopolios bien controlados del conocimiento y del derecho con una poderosa base institucional –universidades, centros de investigación, comunidades científicas, colegios de abogados y letrados– y la sofisticada tecnología lingüística de la ciencia y la jurisprudencia.

[16] La supuesta exterioridad del otro lado de la línea es, en efecto, la consecuencia de su doble pertenencia al pensamiento abismal: como fundamento y como negación del fundamento.

derna no es concebible sin la subhumanidad moderna.[17] La negación de una parte de la humanidad es un sacrificio, ahí se encuentra la condición de la afirmación de esa otra parte de la humanidad la cual se considera a sí misma como universal.[18]

Mi argumento en este texto es que esto es tan verdadero hoy en día como en el periodo colonial. El pensamiento moderno occidental avanza operando sobre líneas abismales que dividen lo humano de lo subhumano de tal modo que los principios humanos no quedan comprometidos por prácticas inhumanas. Las colonias proveyeron un modelo de exclusión radical que prevalece hoy en día en el pensamiento y práctica occidental moderna como lo hicieron durante el ciclo colonial. Hoy como entonces, la creación y la negación del otro lado de la línea son constitutivas de los principios y prácticas hegemónicas. Hoy como entonces, la imposibilidad de la copresencia entre los dos lados de la línea se convierte en suprema. Hoy como entonces, la civilidad legal y política en este lado de la línea se presupone sobre la existencia de una completa incivilidad en el otro lado de la línea. Guantánamo es hoy una de las más grotescas manifestaciones de pensamiento legal abismal, la creación del otro lado de la línea como una no-área en términos políticos y legales, como una base impensable para el gobierno de la ley, los derechos humanos, y la democracia.[19] Pero sería un error considerar esto excepcional. Existen otros muchos Guantánamos, desde Iraq hasta Palestina y Darfur. Más que eso, existen millones de Guantánamos en las discriminaciones sexuales y raciales, en la esfera pública y privada, en las zonas salvajes de las megaciudades, en los guetos, en las fábricas de explotación, en las prisiones, en las nuevas formas de esclavitud, en el mercado negro de órganos humanos, en el trabajo infantil y la prostitución.

[17] Fanon denunció esta negación de la humanidad con una sorprendente lucidez (Fanon, 1963, 1967). El radicalismo de la negación fundamenta la defensa fanoniana de la violencia como una dimensión intrínseca de la revuelta anticolonial. El contraste entre Fanon y Gandhi al respecto, incluso pensando que ambos comparten la misma lucha, debe ser objeto de cuidadosa reflexión, particularmente porque ellos son dos de los más importantes pensadores-activistas del siglo pasado. Véase Federici, 1994 y Kebede, 2001.

[18] Esta negación fundamental permite, por un lado, que todo lo que es posible se transforme en posibilidad de todo, y por el otro, que la creatividad exaltadora del pensamiento abismal trivialice el precio de su destructividad.

[19] Sobre Guantánamo y cuestiones relacionadas, véase entre muchos otros, McCormak, 2004; Amann, 2004a, 2004b; Human Rights Watch, 2004; Sadat, 2005; Steyn, 2004; Borelli, 2005; Dickinson, 2005; Van Bergen y Valentine, 2006.

Sostengo, primero, que la tensión entre regulación y emancipación continúa coexistiendo con la tensión entre apropiación y violencia de tal modo que la universalidad de la primera tensión no se contradice con la existencia de la segunda; segundo, que líneas abismales continúan estructurando el conocimiento moderno y el derecho moderno; y, tercero, que esas dos líneas abismales son constitutivas de las relaciones políticas y culturales basadas en Occidente, y de las interacciones en el sistema mundo moderno. En suma, sostengo que la cartografía metafórica de las líneas globales ha sobrevivido a la cartografía literal de las líneas de amistad que separaron el Viejo del Nuevo Mundo. La injusticia social global está, por lo tanto, íntimamente unida a la injusticia cognitiva global. La batalla por la justicia social global debe, por lo tanto, ser también una batalla por la justicia cognitiva global. Para alcanzar el éxito, esta batalla requiere un nuevo tipo de pensamiento, un pensamiento postabismal.

LA DIVISIÓN ABISMAL ENTRE REGULACIÓN / EMANCIPACIÓN Y APROPIACIÓN / VIOLENCIA

La permanencia de líneas globales abismales a través del periodo moderno no significa que éstas hayan permanecido fijas. Históricamente, las líneas globales dividiendo los dos lados han sido cambiantes. Pero en un momento histórico dado, se establecieron fijas y su posición es fuertemente examinada y guardada, muy similar a las líneas de amistad. En los últimos sesenta años, las líneas globales sufrieron dos sacudidas tectónicas. La primera tuvo lugar con las luchas anticoloniales y los procesos de independencia.[20] El otro lado de la línea se irguió contra la exclusión radical, las poblaciones que habían sido sometidas al paradigma de la apropiación / violencia se organizaron y clamaron el derecho de ser incluidas en el paradigma de la regulación / emancipación (Fanon, 1963, 1967; Nkrumah, 1965; Cabral, 1979; Gandhi, 1951, 1956). Por un tiempo, el paradigma de la apropiación / violencia parecía tener su fin, y así hizo la división abismal entre este lado de la línea y el otro lado de la línea. Cada una de las dos líneas globales

[20] En la víspera de la segunda guerra mundial, las colonias y las excolonias constituían cerca del 85% de la superficie terrestre del globo.

(la epistemológica y la jurídica) parecían estar moviéndose de acuerdo con su propia lógica, pero ambas en la misma dirección: sus movimientos parecían converger en la contracción y en última instancia en la eliminación del otro lado de la línea. Sin embargo, esto no fue lo que ocurrió, como mostraron la teoría de la dependencia, la teoría del sistema-mundo, y los estudios poscoloniales.[21]

En este texto, me centro en el análisis de la segunda sacudida tectónica de las líneas globales abismales. Ésta ha estado en curso desde las décadas de los setenta y los ochenta, y avanza en dirección opuesta. Esta vez, las líneas globales se están moviendo de nuevo, pero lo hacen de tal modo que el otro lado de la línea parece estar expandiéndose, mientras que este lado de la línea está contrayéndose. La lógica de la apropiación / violencia ha ido ganando fuerza en detrimento de la lógica de regulación / emancipación. Hasta tal punto que el dominio de la regulación / emancipación está no sólo contrayéndose sino contaminándose internamente por la lógica de la apropiación / violencia.

La complejidad de este movimiento es difícil de desvelar tal y como se presenta ante nuestros ojos, y nuestros ojos no pueden ayudar estando en este lado de la línea y mirando desde dentro hacia fuera. Para captar la dimensión completa de lo que está aconteciendo uno requiere un enorme esfuerzo de descentramiento. Ningún estudioso puede realizarlo él solo, como un individuo. Incitando a un esfuerzo colectivo para desarrollar una epistemología del Sur,[22] conjeturo que este movimiento está hecho de un movimiento principal y un contra-movimiento subalterno. Al movimiento principal lo denomino el retorno de lo colonial y el retorno del colonizador, y al contra-movimiento lo llamo cosmopolitismo subalterno.

Primero, el retorno de lo colonial y el retorno del colonizador. Lo colonial es aquí una metáfora para aquellos que perciben que sus

[21] Los múltiples orígenes y las posteriores variaciones de estos debates pueden ser examinados en Memmi, 1965; Dos Santos, 1971; Cardoso y Faletto, 1969; Frank, 1969; Rodney, 1972; Wallerstein, 1974, 2004; Bambirra, 1978; Dussell, 1995; Escobar, 1995; Chew y Denemark, 1996; Spivak, 1999; Césaire, 2000; Mignolo, 2000; Grosfoguel, 2000; Afzal-Khan y Sheshadri-Crooks, 2000; Mbembe, 2001; Dean y Levi, 2003.

[22] Entre 1999 y 2002 dirigí un proyecto de investigación titulado “Reinventando la emancipación social: hacia nuevos manifiestos”, en el cual participaron sesenta científicos sociales en seis países (Brasil, Colombia, India, Mozambique, Portugal y Sudáfrica). Los resultados principales serán publicados en cinco volúmenes, de los cuales tres ya están disponibles: Santos, 2005, 2006a y 2007. Para las implicaciones epistemológicas de este proyecto véase Santos, 2003 y Santos, 2004. Sobre las conexiones de este proyecto con el Foro Social Mundial, véase Santos, 2006e.

experiencias vitales tienen lugar al otro lado de la línea, y se rebelan contra ello. El retorno de lo colonial es la respuesta abismal a lo que es percibido como una intrusión amenazante de lo colonial en las sociedades metropolitanas. Ese retorno adopta tres formas principales: la terrorista,[23] los trabajadores migrantes indocumentados[24] y los refugiados.[25] De diferentes modos, cada una lleva con ella la línea global abismal que define la exclusión radical y la no-existencia legal. Por ejemplo, en muchas de sus previsiones, la nueva ola de leyes antiterroristas y migratorias siguen la lógica reguladora del paradigma de la apropiación / violencia.[26] El retorno de lo colonial no requiere necesariamente la presencia de éste en las sociedades metropolitanas. Es suficiente con que mantenga una conexión relevante con ellas. En el caso de los terroristas, esa conexión puede ser establecida a través de los servicios secretos. En el caso de trabajadores migrantes indocumentados, será suficiente con ser empleado en una de los centenares de miles de fábricas de explotación del Sur global,[27] subcontratados por corporaciones multinacionales metropolitanas. En el caso de los refugiados, la conexión relevante es establecida por su demanda de obtener estatus de refugiado en una sociedad metropolitana dada.

El colonial que retorna es de hecho un nuevo colonial abismal. Esta vez, el colonial retorna no sólo en los territorios coloniales an-

[23] Entre otros véase Harris, 2003; Kanstroom, 2003; Sekhon, 2003; C. Graham, 2005, N. Graham 2005; Scheppele, 2004a, 2004b, 2006; Guiora, 2005.

[24] Véase Miller, 2002; De Genova, 2002; Kanstroom, 2004; Hansen y Stepputat, 2004; Wishnie, 2004; Taylor, 2004; Silverstein, 2005; Passel, 2005; Sassen, 1999. Para la visión de la extrema derecha, véase Buchanan, 2006.

[25] Basándose en *Orientalismo* de Edward Said (1978), Akram (2000) identifica una nueva forma de estereotipar, que llama neo-orientalismo, que afecta a la evaluación metropolitana de asilo y refugio solicitada por las poblaciones que vienen del mundo árabe o musulmán. Véanse también Akram, 1999. Menefee, 2004; Bauer, 2004; Cianciarulo, 2005; Akram y Karmely, 2005.

[26] Sobre las implicaciones de la nueva ola de legislación antiterrorista y migratoria, véanse los artículos citados en las notas a pie de página 23, 24 y 25, e Immigrant Rights Clinic, 2001; Chang, 2001; Whitehead y Aden, 2002; Zelman, 2002; Lobel, 2002; Roach, 2002 (centrado en el caso canadiense); Van de Linde *et al.*, 2002 (centrado en algunos países europeos); Miller, 2002; Emerton, 2004 (centrado en Australia); Boyne, 2004 (centrado en Alemania); Krishnan, 2004 (centrado en la India); Barr, 2004; N. Graham, 2005.

[27] Aquí me refiero a las regiones y países periféricos y semiperiféricos del sistema mundo moderno, los cuales, tras la segunda guerra mundial, solían ser llamados el Tercer Mundo (Santos, 1995: 506-519).

teriores sino también en las sociedades metropolitanas. Aquí reside la gran transgresión, pues lo colonial del periodo colonial clásico en caso alguno podía entrar en las sociedades metropolitanas a no ser por iniciativa del colonizador (como esclavo, por ejemplo). Se está ahora entrometiendo y penetrando en los espacios metropolitanos que fueron demarcados desde el comienzo de la modernidad occidental a este lado de la línea y, además, muestra un nivel de movilidad inmensamente superior a la movilidad de los esclavos fugitivos.[28] Bajo estas circunstancias, el metropolitano abismal se ve a sí mismo atrapado en un espacio contraído y reacciona redibujando la línea abismal. Desde su perspectiva, la nueva intromisión de lo colonial no puede sino ser conocida con la lógica ordenante de apropiación / violencia. La época de la pulcra división entre el Viejo y el Nuevo Mundo, entre lo metropolitano y lo colonial, ha terminado. La línea debe ser dibujada tan cerca al rango como sea necesario para garantizar la seguridad. Lo que solía ser inequívoco para este lado de la línea es ahora un territorio sucio atravesado por una línea abismal serpenteante. El muro israelí de segregación en Palestina[29] y la categoría de "combatiente enemigo ilegal"[30] son probablemente las metáforas más adecuadas de las nuevas líneas abismales y la sucia cartografía a la que conduce.

Una cartografía sucia no puede sino conllevar prácticas sucias. La regulación / emancipación está siendo cada vez más desfigurada por la presión creciente y la presencia en su medio de la apropiación / violencia. Sin embargo, ni la presión ni la desfiguración pueden ser completamente comprendidas, precisamente porque el otro lado de la línea fue desde el principio incomprensible como un territorio subhumano.[31] De modos muy diferentes, el terrorista y el trabajador migrante indocumentado ilustran la presión de la lógica de apropiación / violencia y la inhabilidad del pensamiento abismal para comprender dicha presión como algo externo a la regulación / emanci-

[28] Véanse, por ejemplo, David, 1924; Tushnet, 1981: 169-188.

[29] Véase Corte Internacional de Justicia, 2005.

[30] Véanse Dörmann, 2003; Harris, 2003; Kanstroom, 2003; Human Rights Watch, 2004; Gill y Sliedregt, 2005.

[31] Como una ilustración, los letrados son llamados a atemperar la presión mediante el mantenimiento de la doctrina convencional, cambiando las reglas de interpretación, redefiniendo el alcance de los principios y las jerarquías entre ellos. Un ejemplo dado es el debate sobre la constitucionalidad de la tortura entre Alan Dershowitz y sus críticos. Véanse Dershowitz, 2002, 2003a, 2003b; Posner 2002; Kreimer, 2003; Strauss, 2004.

pación. Es cada vez más evidente que la legislación antiterrorista mencionada, ahora promulgada en varios países siguiendo la Resolución del Consejo de Seguridad de Naciones Unidas[32] y bajo una fuerte presión de la diplomacia estadounidense, vacía el contenido civil y político de los derechos y garantías constitucionales básicas. Como todo esto sucede sin una suspensión formal de tales derechos y garantías, estamos siendo testigos de la emergencia de una nueva forma de estado, el estado de excepción, el cual, contrariamente a las viejas formas de estado de sitio o estado de emergencia, restringe derechos democráticos bajo la premisa de salvaguardarlos o incluso expandirlos.[33]

Más en general, parece que la modernidad occidental sólo puede expandirse globalmente en la medida en que viola todos los principios sobre los cuales históricamente se ha fundamentado la legitimidad del paradigma regulación / emancipación a este lado de la línea. Los derechos humanos son así violados con objeto de ser defendidos, la democracia es destruida para salvaguardar la democracia, la vida es eliminada para preservar la vida. Líneas abismales están siendo trazadas en un sentido literal y metafórico. En el sentido literal, éstas son las líneas que definen las fronteras como cercas[34] y campos de asesinato, que dividen las ciudades entre zonas civilizadas (más y más, comunidades bloqueadas)[35] y zonas salvajes, y las prisiones entre lugares de confinamiento legal y lugares de destrucción brutal e ilegal de la vida.[36]

[32] Resolución del Consejo de Seguridad de Naciones Unidas 1566. Esta resolución antiterrorista fue adoptada el 8 de octubre de 2004, siguiendo la Resolución 1373 también del Consejo de Seguridad de Naciones Unidas, la cual fue adoptada como respuesta a los ataques del 11 de septiembre en Estados Unidos. Para un análisis detallado del proceso de adopción de la resolución 1566, véase Saul, 2005.

[33] Utilizo el concepto de estado de excepción para expresar la condición político-legal en la cual la erosión de los derechos civiles y políticos ocurre bajo el amparo de la Constitución, esto es, sin suspensión formal de esos derechos, como ocurre cuando el estado de emergencia está declarado. Véanse Scheppele, 2004b; Agamben, 2004.

[34] Un buen ejemplo de la lógica legal abismal subrayando la defensa de la construcción de un cerco separando la frontera sur estadounidense de México se encuentra en Glon, 2005.

[35] Véanse Blakely y Snyder, 1999; Low, 2003; Atkinson y Blandy, 2005; Coy, 2006.

[36] Véanse Amann, 2004a, 2004b; Brown, 2005. Un nuevo informe del Comité Temporal del Parlamento Europeo sobre la actividad ilegal de la CIA en Europa (noviembre de 2006) muestra cómo gobiernos europeos actuaron dispuestos a facilitar los abusos de la CIA, tales como detenciones secretas y rendición a la tortura. Este campo dispuesto a investigar involucró a 1 245 sobrevuelos y paradas de aviones de la CIA en Europa (algunos de ellos implicaron transferencia de prisioneros) y la creación de centros de

La otra rama del movimiento principal actual es el retorno del colonizador. Esto implica resucitar formas de ordenamiento colonial tanto en las sociedades metropolitanas, esta vez gobernando la vida de los ciudadanos comunes, como en las sociedades en un tiempo sometidas al colonialismo europeo. Es el caso más notable de lo que denomino el nuevo gobierno indirecto.[37] Está emergiendo como el estado que se retira de la regulación social y cuyos servicios públicos son privatizados. Poderosos actores no-estatales obtienen por lo tanto control sobre las vidas y bienestar de vastas poblaciones, sea el control de la salud, la tierra, el agua potable, las semillas, los bosques, o la calidad del medio ambiente. La obligación política que ata al sujeto legal al *Rechtstaat*, el Estado moderno constitucional, que ha prevalecido en este lado de la línea, está siendo remplazado por obligaciones contractuales privatizadas y despolitizadas, bajo las cuales la parte más débil está más o menos a la misericordia de la parte más fuerte. Esta última forma de ordenar conlleva algunas semejanzas inquietantes con el orden de apropiación / violencia que prevalece al otro lado de la línea. He descrito esta situación como el auge de un fascismo social, un régimen social de relaciones de poder extremadamente desiguales que concede a la parte más fuerte un poder de veto sobre la vida y el sustento de la parte más débil.

En otra parte distingo cinco formas de fascismo social.[38] Aquí me refiero a tres de ellas, aquellas que más claramente reflejan la presión de la lógica de apropiación / violencia sobre la lógica de regulación / emancipación. La primera es el *fascismo del apartheid social.* Me refiero a la segregación social de los excluidos a través de una cartografía urbana que diferencia entre zonas "salvajes" y "civilizadas". Las zonas urbanas salvajes son las zonas del estado de naturaleza de Hobbes, las zonas de guerra civil interna como en muchas megaciudades a lo largo del Sur Global. Las zonas civilizadas son las zonas del contrato social que se ven a sí mismas más y más amenazadas por las zo-

detención secretos en Polonia, Rumania y probablemente también en Bulgaria, Ucrania, Macedonia y Kosovo.

[37] El gobierno indirecto fue una forma de política colonial europea practicada en gran parte de las antiguas colonias británicas, donde lo tradicional, la estructura de poder local, o al menos parte de ella, fue incorporada a la administración del Estado colonial. Véanse Lugard, 1929; Perham, 1934; Malinowski, 1945; Furnivall, 1948; Morris y Read, 1972; Mamdani, 1996, 1999.

[38] Analizo en detalle la emergencia del fascismo social como consecuencia de la ruptura de la lógica del contrato social en Santos, 2002b: 447-458.

nas salvajes. Con el objetivo de defenderse, se convierten en castillos neofeudales, enclaves fortificados que son característicos de las nuevas formas de segregación urbana (ciudades privadas, propiedades cerradas, comunidades bloqueadas, como mencioné anteriormente). La división entre zonas salvajes y civilizadas se está convirtiendo en un criterio general de sociabilidad, un nuevo tiempo-espacio hegemónico que atraviesa todas las relaciones sociales, económicas, políticas y culturales, y es, por lo tanto, común a la acción estatal y no-estatal.

La segunda forma es un *fascismo contractual*. Sucede en las situaciones en las que las desigualdades de poder entre las partes en el contrato de derecho civil (sea un contrato de trabajo o un contrato para la disponibilidad de bienes y servicios) son tales que la parte débil, se rinde vulnerable por no tener alternativa, acepta las condiciones impuestas por la parte más fuerte, pese a que puedan ser costosas y despóticas. El proyecto neoliberal de convertir el contrato laboral en un contrato de derecho civil como algunos otros, presagia una situación de fascismo contractual. Como mencioné anteriormente, esta forma de fascismo sucede frecuentemente hoy en día en situaciones de privatización de los servicios públicos, tales como salud, bienestar, utilidades, etc.[39] En tales casos el contrato social que presidió la producción de servicios públicos en el estado de bienestar y el estado desarrollista es reducido al contrato individual entre consumidores y proveedores de servicios privados. A la luz de las a menudo manifiestas deficiencias de la regulación pública, esta reducción exige la eliminación del ámbito contractual de aspectos decisivos para la protección de los consumidores, los cuales, por esta razón, se convierten en extracontractuales. Demandando prerrogativas contractuales adicionales, las agencias de servicios privatizados toman las funciones de regulación social anteriormente ejercidas por el Estado. El Estado, sea implícita o explícitamente, subcontrata estas agencias para realizar estas funciones y, haciéndolo sin la participación efectiva o el control de los ciudadanos, se convierte en cómplice de la producción social del fascismo contractual.

[39] Uno de los ejemplos más dramáticos es la privatización del agua y las consecuencias sociales que conlleva. Véase Bond, 2000 y Buhlungu *et al.*, 2006 (para el caso de Sudáfrica); Oliveira Filho, 2002 (para el caso de Brasil); Olivera, 2005 y Flores, 2005 (para el caso de Bolivia); Bauer, 1998 (para el caso de Chile); Trawick, 2003 (para el caso de Perú); Castro, 2006 (para el caso de México). Lidiando con dos o más casos, Donahue y Johnston, 1998; Balanyá *et al.,* 2005; Conca, 2005; Lopes, 2005. Véanse también Klare, 2001; Hall, Lobina y de la Motte, 2005.

La tercera forma de fascismo social es el *fascismo territorial*. Tiene lugar siempre que actores sociales con un fuerte capital patrimonial o militar disputan el control del Estado sobre los territorios donde ellos actúan, o neutralizan ese control cooptando o coercionando a las instituciones estatales y ejerciendo una regulación social sobre los habitantes del territorio, sin su participación y en contra de sus intereses. En muchos casos éstos son los nuevos territorios coloniales dentro de los estados que en la mayoría de los casos fueron alguna vez sometidos al colonialismo europeo. Bajo diferentes formas, la tierra originaria tomada como prerrogativa de conquista y la subsecuente "privatización" de las colonias se encuentran presentes en la reproducción del fascismo territorial y, más generalmente, en la relación entre terratenientes y campesinos sin tierra. Al fascismo territorial también están sometidas poblaciones civiles que viven en zonas de conflicto armado.[40]

El fascismo social es una nueva forma de estado de naturaleza y prolifera a la sombra del contrato social de dos modos: poscontractualismo y precontractualismo. Poscontractualismo es el proceso por medio del cual grupos sociales e intereses sociales que hasta ahora fueron incluidos en el contrato social son excluidos de éste sin alguna perspectiva de retorno: trabajadores y clases populares están siendo expelidos del contrato social a través de la eliminación de derechos sociales y económicos, por lo tanto se convierten en poblaciones descartables. El precontractualismo consiste en bloquear el acceso a la ciudadanía a grupos sociales que antes se consideraban a sí mismo candidatos de ciudadanía y que tenían la razonable expectativa de acceder a ella: por ejemplo, la juventud urbana que vive en los guetos de megaciudades en el Norte Global y el Sur Global.[41]

Como régimen social, el fascismo social puede coexistir con la democracia política liberal. Más allá de sacrificar la democracia a las demandas del capitalismo global, esto trivializa la democracia hasta tal grado que ya no es necesaria, o incluso ya no es conveniente, sacrificar la democracia para promover el capitalismo. Esto es, por lo tanto, un fascismo pluralista, es decir, una forma de fascismo que nunca existió. De hecho, ésta es mi convicción, podemos estar entrando en un periodo en el cual las sociedades son políticamente democráticas y socialmente fascistas.

Las nuevas formas de gobierno indirecto también comprenden la se-

[40] Para el caso de Colombia, véase Santos y García Villegas, 2001.

[41] Un análisis inicial y elocuente de este fenómeno puede ser leído en Wilson, 1987.

gunda gran transformación de la propiedad y el derecho de propiedad en la era moderna. La propiedad, y específicamente la propiedad de los territorios del Nuevo Mundo, fue, como mencioné al comienzo, el asunto clave que sostiene al establecimiento de líneas modernas, abismales y globales. La primera transformación tuvo lugar cuando la propiedad sobre las cosas fue extendida, con el capitalismo, a la propiedad sobre los medios de producción. Como Karl Renner (1965) describe tan bien, el propietario de las máquinas se convierte en propietario de la fuerza de trabajo de los trabajadores que operan con las máquinas. El control sobre las cosas se convierte en control sobre la gente. Por supuesto, Renner pasó por alto el hecho de que en las colonias esta transformación no sucedió, toda vez que el control sobre las personas fue la forma original de control sobre las cosas, lo último incluyendo ambas cosas, humanas y no humanas. La segunda gran transformación de la propiedad tiene lugar, más allá de la producción, cuando la propiedad de los servicios se convierte en una forma de control de las personas que los necesitan para sobrevivir. La nueva forma de gobierno indirecto da lugar a una forma de despotismo descentralizado, para usar la caracterización de Mamdani del gobierno colonial africano (Mamdani, 1996: ch.2). El despotismo descentralizado no choca con la democracia liberal, si no que la hace cada vez más irrelevante para la calidad de vida de poblaciones cada vez más grandes.

Bajo las condiciones del nuevo gobierno indirecto, más que regular el conflicto social entre los ciudadanos, el pensamiento abismal moderno está llamado a suprimir el conflicto social y a ratificar el estado sin ley a este lado de la línea, como siempre había sucedido al otro lado de la línea. Bajo la presión de la lógica de apropiación / violencia, el concepto exacto de derecho moderno –la norma universalmente válida que emana del Estado y que es impuesta coercitivamente por éste si es necesario– está por lo tanto mutando. Como una ilustración de los cambios conceptuales en camino, un nuevo tipo de derecho está emergiendo al cual se le denomina eufemísticamente derecho suave.[42] Presentada como la manifestación más benevolente

[42] En los últimos diez años se ha desarrollado una vasta literatura que teoriza y estudia empíricamente formas noveles de gobernar la economía que confía en la colaboración entre actores no estatales (firmas, organizaciones cívicas, ONGs, uniones y demás) más que en el arriba y abajo de la regulación estatal. A pesar de la variedad de etiquetas bajo las cuales científicos sociales y estudiosos del derecho han nombrado a este enfoque, el énfasis reside en la suavidad más que en la dureza, en la conformidad voluntaria más que en la imposición: "responsive regulation" (Ayres y Braithwaite, 1992), "post-

de un ordenamiento de regulación/emancipación, conlleva consigo la lógica de apropiación/violencia siempre que relaciones de poder muy desiguales están involucradas. Consiste en la conformidad voluntaria con el derecho. No sorprende que esté siendo usado, entre otros dominios sociales, en el campo de las relaciones capital/trabajo, y que su versión más realizada sean los códigos de conducta cuya adopción está siendo recomendada a las multinacionales metropolitanas que establecen contratos de externalización con "sus" fábricas de explotación a lo largo del mundo.[43] La plasticidad del derecho suave contiene intrigantes semejanzas con el derecho colonial, cuya aplicación depende de los caprichos del colonizador más que de otra cosa.[44] Las relaciones sociales que ellos regulan son, si no un nuevo estado de naturaleza, una zona crepuscular entre el estado de naturaleza y la sociedad civil, donde el fascismo social prolifera y florece.

En suma, el pensamiento abismal moderno, el cual, a este lado de la línea, ha sido llamado a ordenar la relación entre los ciudadanos, y entre ellos y el estado, es ahora, en los dominios sociales con mayor presión de la lógica de apropiación / violencia, llamado a lidiar con ciudadanos como no ciudadanos, y con no ciudadanos como peligrosos salvajes coloniales. Como el fascismo social coexiste con la democracia liberal, el Estado de excepción coexiste con la normalidad constitucional, la sociedad civil coexiste con el estado de naturaleza, el gobierno indirecto coexiste con el gobierno de la ley. Lejos de ser una perversión de alguna legislación normal original, éste es el diseño original de la epistemología moderna y la legalidad, incluso si la línea abismal que desde muy temprano ha diferenciado lo metropolitano de lo colonial ha sido desplazada, convirtiendo lo colonial en una dimensión interna de lo metropolitano.

regulatory law" (Teubner, 1986), "soft law" (Snyder, 1993, 2002; Trubek y Mosher, 2003; Trubek y Trubek, 2005; Morth, 2004), "democratic experimentalism" (Dorf y Sabel, 1998; Unger, 1996), "collaborative governance" (Freeman, 1997), "outsourced regulation" (O'Rourke, 2003) o simplemente "governance" (Mac Neil, Sargent y Swan, 2000; Nye y Donahue, 2000). Para una crítica, véanse Santos y Rodríguez-Garavito, 2005: 1-26; Santos, 2005: 29-63; Rodríguez-Garavito, 2005: 64-91.

[43] Véanse Rodriguez-Garavito 2005 y la bibliografía ahí citada.

[44] Este tipo de derecho es llamado eufemísticamente suave porque es suave para aquellos cuyo comportamiento emprendedor quieren supuestamente regular (patrones) y duro para aquellos que sufren las consecuencias de la no-complacencia (trabajadores).

COSMOPOLITISMO SUBALTERNO

A la luz de lo que acabo de decir, parece que, si no es activamente resistido, el pensamiento abismal avanzará reproduciéndose a sí mismo, no importa cómo de exclusivistas y destructivas sean las prácticas a las que éste dé lugar. La resistencia política de este modo necesita tener como postulado la resistencia epistemológica. Como sostuve al comienzo, no es posible una justicia social global sin una justicia cognitiva global. Esto significa que la tarea crítica que se avisora no puede estar limitada a la generación de alternativas. De hecho, requiere un pensamiento alternativo de alternativas. Así, un nuevo pensamiento postabismal es reclamado. ¿Es posible? ¿Se dan algunas condiciones que, si son evaluadas adecuadamente, pueden ofrecer un cambio? Esta pregunta explica el porqué presto especial atención al contramovimiento que mencioné anteriormente como resultado del choque de las líneas abismales globales desde la década de los setenta y ochenta: lo cual he denominado *cosmopolitismo subalterno.*[45]

[45] No me preocupan aquí los debates actuales sobre cosmopolitismo. En su larga historia el cosmopolitismo ha significado universalismo, tolerancia, patriotismo, ciudadanía mundial, comunidad mundial de seres humanos, cultura global, etc. Muy a menudo, cuando este concepto ha sido usado –tanto como una herramienta científica para describir la realidad como un instrumento en las luchas políticas– la inclusión incondicional de su formulación abstracta ha sido usada para perseguir intereses exclusivos de un grupo social particular. En un sentido, cosmopolitismo ha sido el privilegio de aquellos que pueden permitírselo. El modo en que yo revisito este concepto exige la identificación de los grupos cuyas aspiraciones son negadas o hechas invisibles por el uso hegemónico del concepto, pero que pueden ser útiles para un uso alternativo del mismo. Parafraseando a Stuart Hall, quien llegó a una cuestión similar en relación con el concepto de identidad (1996), pregunto: ¿quién necesita el cosmopolitismo? La respuesta es simple: cualquiera que sea una víctima de la intolerancia y la discriminación necesita tolerancia; cualquiera cuya dignidad humana básica es negada necesita una comunidad de seres humanos; cualquiera que es un no ciudadano necesita una ciudadanía mundial en alguna comunidad o nación dada. En suma, aquellos excluidos socialmente, víctimas de la concepción hegemónica del cosmopolitismo, necesitan un tipo diferente de cosmopolitismo. El cosmopolitismo subalterno es por lo tanto una variedad oposicional. Así como la globalización neoliberal no reconoce una forma alternativa de globalización, tampoco el cosmopolitismo sin adjetivos niega su propia particularidad. El cosmopolitismo oposicional, subalterno es la forma cultural y política de la globalización contrahegemónica. Éste es el nombre de los proyectos emancipatorios cuyas demandas y criterios de inclusión social van más allá de los horizontes del capitalismo global. Otros, con similares preocupaciones, también han adjetivado el cosmopolitismo: *rooted cosmopolitanism* (Cohen, 1992), *cosmopolitan patriotism* (Appiah, 1998), *vernacular cosmopolitanism* (Bhabha, 1996; Diouf, 2000), *cosmopolitan ethnicity* (Werbner,

Esto conlleva una promesa real a pesar de su carácter bastante embrionario en el momento actual. De hecho, para captarlo es necesario embarcarse en lo que yo llamo sociología de las emergencias (Santos, 2004). Ésta consiste en la amplificación simbólica de muestras, de pistas, y de tendencias latentes que, a pesar de incoadas y fragmentadas, dan lugar a nuevas constelaciones de significado en lo que concierne al entendimiento y a la transformación del mundo. El cosmopolitismo subalterno se manifiesta a través de iniciativas y movimientos que constituyen la globalización contrahegemónica. Consiste en el conjunto extenso de redes, iniciativas, organizaciones y movimientos que luchan contra la exclusión económica, social, política y cultural generada por la encarnación más reciente del capitalismo global, conocida como globalización neoliberal (Santos, 2006b, 2006c). Toda vez que la exclusión social es siempre producto de relaciones de poder desiguales, estas iniciativas, movimientos y luchas son animadas por un *ethos* redistributivo en su sentido más amplio, implicando la redistribución de los recursos materiales, sociales, políticos, culturales y simbólicos y como tal, está basado en el principio de la igualdad y el principio del reconocimiento de la diferencia. Desde el comienzo del nuevo siglo, el Foro Social Mundial ha sido la expresión más realizada de globalización contrahegemónica y de cosmopolitismo subalterno.[46] Y entre los movimientos que han sido partícipes en el Foro Social Mundial, los movimientos indígenas son, bajo mi punto de vista, aquellos cuyas concepciones y prácticas representan la más convincente emergencia de pensamiento postabismal. Este hecho es el más propicio para la posibilidad de un pensamiento postabismal, siendo que las poblaciones indígenas son los habitantes paradigmáticos del otro lado de la línea, el campo histórico del paradigma de la apropiación y la violencia.

La novedad del cosmopolitismo subalterno radica, sobre todo, en su profundo sentido de incompletud sin tener, sin embargo, ánimo de ser completo. Por un lado defiende que el entendimiento del mundo en gran medida excede al entendimiento occidental del mundo y por lo tanto nuestro conocimiento de la globalización es mucho menos

2002), o *working-class cosmopolitanism* (Wrebner, 1999). Sobre las diferentes concepciones de cosmopolitismo véase Breckeridge *et al.* (eds.), 2002.

[46] Sobre la dimensión cosmopolita del Foro Social Mundial véanse Nisula y Sehm-Patomäki, 2002; Fisher y Ponniah, 2003; Sen, Anand, Escobar y Waterman, 2004; Polet, 2004; Santos, 2006c; Teivainen, próximamente.

global que la globalización en sí misma. Por otro lado, defiende que cuantos más entendimientos no occidentales fueran identificados más evidente se tornará el hecho de que muchos otros esperan ser identificados y que las comprensiones híbridas, mezclando elementos occidentales y no-occidentales, son virtualmente infinitas. El pensamiento postabismal proviene así de la idea de que la diversidad del mundo es inagotable y que esa diversidad todavía carece de una adecuada epistemología. En otras palabras, la diversidad epistemológica del mundo todavía está por construir.

A continuación presentaré un esquema general del pensamiento postabismal, centrado en sus dimensiones epistemológicas, dejando a un lado sus dimensiones legales.[47]

EL PENSAMIENTO POSTABISMAL COMO PENSAMIENTO ECOLÓGICO

El pensamiento postabismal comienza desde el reconocimiento de que la exclusión social en su sentido más amplio adopta diferentes formas según si ésta es determinada por una línea abismal o no-abismal, y que mientras persista la exclusión abismalmente definida no es posible una alternativa poscapitalista realmente progresiva. Durante probablemente un largo periodo de transición, confrontar la exclusión abismal será una precondición para localizar de un modo efectivo las muchas formas de exclusión no-abismal que han dividido el mundo moderno a este lado de la línea. Una concepción postabismal del marxismo (en sí mismo, un buen ejemplo de pensamiento abismal) reclamará que la emancipación de los trabajadores se debe luchar conjuntamente con la emancipación de todas las poblaciones descartables del Sur Global, las cuales son oprimidas pero no directamente explotadas por el capitalismo global. También reclamará que los derechos de los ciudadanos no estarán asegurados mientras que los no ciudadanos continúen siendo tratados como subhumanos.[48]

[47] Sobre mis críticas previas a la epistemología moderna véanse Santos, 1992; 1995: 7-55; 2001a; 2003; 2004. Véase también Santos, Nunes y Meneses, 2007.

[48] Gandhi es probablemente el intelectual-activista de los tiempos modernos que pensó y actuó más consistentemente en términos no-abismales. Habiendo vivido y experimentado con extrema intensidad la exclusión radical típica del pensamiento abismal, Gandhi no se aleja de su objetivo de construir una nueva forma de universalidad capaz

El reconocimiento de la persistencia del pensamiento abismal es así la *conditio sine qua non* para comenzar a pensar y actuar más allá de él. Sin ese reconocimiento, el pensamiento crítico permanecerá como un pensamiento derivado que avanzará reproduciendo las líneas abismales, sin importar cómo de antiabismal se proclame a sí mismo. El pensamiento postabismal, por el contrario, no es un pensamiento derivado; implica una ruptura radical con los modos occidentales modernos de pensar y actuar. En nuestro tiempo, pensar en términos no-derivados significa pensar desde la perspectiva del otro lado de la línea, precisamente porque el otro lado de la línea ha sido el reino de lo impensable en la modernidad occidental. El ascenso del orden de la apropiación / violencia dentro del orden de la regulación / emancipación tan sólo puede ser abordado si situamos nuestra perspectiva epistemológica en la experiencia social del otro lado de la línea, esto es, el Sur Global no-imperial, concebido como la metáfora del sufrimiento humano sistémico e injusto causado por el capitalismo global y el colonialismo (Santos, 1995: 506-519). El pensamiento postabismal puede así ser resumido como un aprendizaje desde el Sur a través de una epistemología del Sur. Esto confronta la monocultura de la ciencia moderna con la ecología de los saberes.[49] Es una ecología porque está basado en el reconocimiento de la pluralidad de conocimientos heterogéneos (uno de ellos es la ciencia moderna) y en las interconexiones continuas y dinámicas entre ellos sin comprometer su autonomía. La ecología de saberes se fundamenta en la idea de que el conocimiento es interconocimiento.

1. Pensamiento postabismal y copresencia

La primera condición para un pensamiento postabismal es una copresencia radical. Una copresencia radical significa que las prácticas y los agentes de ambos lados de la línea son contemporáneos en términos

de liberar al opresor y a la víctima. Como Ashis Nandy insiste correctamente: "La visión de Gandhi desafía la tentación de igualar al opresor en la violencia y de recuperar la estima de uno mismo como competidor dentro del mismo sistema. La visión se construye en la identificación con el oprimido que excluye la fantasía de la superioridad del estilo de vida del opresor, profundamente imbuido en la conciencia de aquellos que reclaman hablar en nombre de las víctimas de la historia" (1987: 35).

[49] Sobre la ecología de los saberes véase Santos, 2006b: 127-153.

iguales. Una copresencia radical implica concebir simultaneidad como contemporaneidad, la cual sólo puede ser realizada si la concepción lineal de tiempo es abandonada.[50] Sólo en este sentido será posible ir más allá de Hegel (1970), para quien ser miembro de la humanidad histórica –eso es, estar en este lado de la línea– significó ser un griego y no un bárbaro en el siglo v a.C., un ciudadano romano y no un griego en el siglo I de nuestra era, un cristiano y no un judío en la Edad Media, un europeo y no un salvaje del Nuevo Mundo en el siglo XVI, y en el siglo XIX, un europeo (incluyendo a los europeos desplazados de Norteamérica) y no un asiático, congelado en la historia, o un africano, que ni siquiera es parte de la historia. Sin embargo, la copresencia radical también presupone la abolición de la guerra, la cual, próxima a la intolerancia, es la negación más radical de la copresencia.

2. La ecología de saberes y la diversidad inagotable de la experiencia del mundo

Como una ecología de saberes, el pensamiento postabismal se presupone sobre la idea de una diversidad epistemológica del mundo, el reconocimiento de la existencia de una pluralidad de conocimientos más allá del conocimiento científico.[51] Esto implica renun-

[50] Si, hipotéticamente, un campesino africano y un oficinista del Banco Mundial realizando una expedición rural rápida se encuentran en el campo africano, de acuerdo con el pensamiento abismal, ellos se encuentran simultáneamente (el uso del pleonasmo es intencional) pero ellos son no-contemporáneos; por el contrario, de acuerdo con el pensamiento post-abismal, el encuentro es simultáneo y tiene lugar entre dos individuos contemporáneos.

[51] Este reconocimiento de la diversidad y la diferencia es uno de los principales componentes del Weltanschauung a través del cual imaginamos el siglo XXI. Este Weltanschauung es radicalmente diferente de aquél adoptado por los países del centro al inicio del siglo anterior. La imaginación epistemológica al comienzo del siglo XXI fue dominada por la idea de unidad. Éste fue el contexto cultural que influyó en las opciones teóricas de A. Einstein (Holton, 1998). La premisa de la unidad del mundo y la explicación ofrecida por ésta presidió todas las asunciones en las que estaba basada su investigación –simplicidad, simetría, casualidad newtoniana, completud y continuum– y en parte explica su rechazo a aceptar la mecánica cuántica. Según Holton, la idea de unidad prevaleció dentro del contexto cultural de entonces, particularmente en Alemania. Ésta fue una idea que alcanzó su más brillante expresión en el concepto de Goethe de la unidad orgánica de la humanidad y la naturaleza y la articulación completa de todos los elementos de la naturaleza. Ésta fue la misma idea que en 1912 permitió a científicos y filósofos producir un manifiesto para la creación de una nueva sociedad

ciar a cualquier epistemología general. A lo largo del mundo, no sólo hay muy diversas formas de conocimiento de la materia, la sociedad, la vida y el espíritu, sino también muchos y muy diversos conceptos de lo que cuenta como conocimiento y de los criterios que pueden ser usados para validarlo. En el periodo de transición en que estamos entrando, en el cual las versiones abismales de totalidad y unidad de conocimiento todavía resisten, probablemente necesitemos un requisito epistemológico general residual para avanzar: una epistemología general de la imposibilidad de una epistemología general.

3. Saberes e ignorancias

El contexto cultural dentro del cual la ecología de los saberes está emergiendo es ambiguo. Por un lado, la idea de la diversidad sociocultural del mundo ha ido ganando aceptación en las últimas tres décadas, y eso debería favorecer el reconocimiento de la diversidad epistemológica y la pluralidad como una de sus dimensiones. Por otro lado, si todas las epistemologías comparten las premisas culturales de su tiempo, quizás una de las premisas del pensamiento abismal mejor establecidas todavía hoy en día es la creencia en la ciencia como la única forma válida y exacta de conocimiento. Ortega y Gasset (1942) propone una distinción radical entre creencias e ideas, tomando las últimas para referirse a la ciencia o la filosofía. La distinción descansa en el hecho de que las creencias son una parte integral de nuestra identidad y subjetividad, mientras que las ideas son exteriores a nosotros. Mientras que nuestras ideas se originan desde las incertidumbres y permanecen ligadas a ellas, las creencias se originan en la ausencia de duda. Esencialmente, ésta es una distinción entre ser y tener: nosotros somos lo que creemos, pero tenemos ideas. Un rasgo característico de nuestro tiempo es el hecho de que la ciencia moderna pertenece a ambos reinos, el de las ideas y el de las creencias. La creencia en la ciencia excede ampliamente a cualquier cosa que las ideas científicas nos permitan realizar. Por lo tanto, la relativa pérdida de confianza epistémica en la ciencia que impregnó toda la segunda

la cual apuntó a desarrollar un conjunto de ideas unificadas y conceptos unitarios para ser aplicados a todas las ramificaciones del conocimiento (Holton, 1998: 26).

mitad del siglo XX fue paralela a un auge de la creencia popular en la ciencia. La relación entre creencias e ideas con respecto a la ciencia, ya no es una relación entre dos entidades distintas sino que es una relación entre dos modos de experimentar socialmente la ciencia. Esta dualidad significa que el reconocimiento de la diversidad cultural en el mundo no necesariamente significa el reconocimiento de la diversidad epistemológica en el mundo.

En este contexto, la ecología de los saberes es básicamente una contra-epistemología. El ímpetu básico tras su emergencia es el resultado de dos factores. El primero de éstos es la nueva emergencia política de gentes y visiones del mundo al otro lado de la línea como compañeros de la resistencia global al capitalismo: es decir, la globalización contrahegemónica. En términos geopolíticos éstas son sociedades en la periferia del sistema mundo moderno donde la creencia en la ciencia moderna es más tenue, donde los enlaces entre la ciencia moderna y los diseños de la dominación imperial y colonial son más visibles, y donde otras formas de conocimiento no-científico y no-occidental prevalecen en las prácticas diarias. El segundo factor es la proliferación sin precedentes de alternativas las cuales, sin embargo, no son ofrecidas conjuntamente bajo el paraguas de una única alternativa global. La globalización contrahegemónica sobresale en la ausencia de una tal alternativa no singular. La ecología de los saberes persigue proveer una consistencia epistemológica para un pensamiento propositivo y pluralista.

En la ecología de los saberes, los conocimientos interactúan, se entrecruzan y, por tanto, también lo hacen las ignorancias. Tal y como allí no hay unidad de conocimientos, tampoco hay unidad de ignorancia. Las formas de ignorancia son tan heterogéneas e interdependientes como las formas de conocimiento. Dada esta interdependencia, el aprender determinadas formas de conocimiento puede implicar olvidar otras y, en última instancia, convertirse en ignorantes de las mismas. En otras palabras, en la ecología de saberes la ignorancia no es necesariamente el estado original o el punto de partida. Éste podría ser un punto de llegada. Podría ser el resultado del olvido o del olvidar implícito en el proceso de aprendizaje recíproco. Así, en un proceso de aprendizaje gobernado por la ecología de saberes, es crucial comparar el conocimiento que está siendo aprendido con el conocimiento que por lo tanto está siendo olvidado o desaprendido. La ignorancia es sólo una condición descalificadora cuando lo que está siendo aprendido tiene más

valor que lo que está siendo olvidado. La utopía del interconocimiento es aprender otros conocimientos sin olvidar lo de uno mismo. Ésta es la idea de prudencia que subsiste bajo la ecología de los saberes.

Esto invita a una reflexión más profunda sobre la diferencia entre ciencia como un conocimiento monopolístico y ciencia como parte de una ecología de saberes.

LA CIENCIA MODERNA COMO PARTE DE UNA ECOLOGÍA DE SABERES

Como un producto del pensamiento abismal, el conocimiento científico no es socialmente distribuido de un modo equitativo, no podría serlo, fue diseñado originariamente para convertir este lado de la línea en un sujeto de conocimiento, y el otro lado en un objeto de conocimiento. Las intervenciones del mundo real que favorece tienden a ser aquellas que abastecen a los grupos sociales que tienen mayor acceso al conocimiento científico. Mientras las líneas abismales avancen, la lucha por la justicia cognitiva global no será exitosa si solamente está basada en la idea de una distribución más igualitaria del conocimiento científico. Aparte del hecho de que una distribución equitativa es imposible bajo las condiciones del capitalismo y el colonialismo, el conocimiento científico tiene límites intrínsecos en relación con los tipos de intervención del mundo real que hace posible.

Como una epistemología postabismal, la ecología de saberes, mientras fuerza la credibilidad para un conocimiento no-científico, no implica desacreditar el conocimiento científico. Simplemente implica su uso contrahegemónico. Ese uso consiste, por un lado, en explorar la pluralidad interna de la ciencia, eso es, prácticas científicas alternativas que han sido hechas visibles por epistemologías feministas[52] y poscoloniales[53] y, por otro lado, en promover la interacción e interdependencia entre conocimientos científicos y no-científicos.

[52] Las epistemologías feministas han sido centrales en la crítica de los dualismos "clásicos" de la modernidad, tales como naturaleza / cultura, sujeto / objeto, humano / no-humano, y la naturalización de las jerarquías de clase, sexo / género, y raza. Sobre algunas contribuciones relevantes de las críticas feministas de la ciencia, véanse Keller, 1985; Harding, 1986, 1998, 2003; Schiebinger, 1989, 1999; Haraway, 1992, 1997; Soper, 1995; Fausto-Sterling, 2000; Gardey y Lowy, 2000. Creager, Lunbeck y Schiebinger, 2001, ofrecen una mirada útil, incluso si se centran en el Norte Global.

[53] Entre otros muchos véanse Alvares, 1992; Dussel, 1995; Santos, 1995, 2003 y 2007;

Una de las premisas básicas de la ecología de saberes es que todos los conocimientos tienen límites internos y externos. Los límites internos están relacionados con las restricciones en las intervenciones del mundo real impuestas por cada forma de conocimiento, mientras que los límites externos resultan del reconocimiento de intervenciones alternativas posibilitadas por otras formas de conocimiento. Por definición, las formas de conocimiento hegemónicas sólo reconocen límites internos; por lo tanto, la exploración de ambos, de los límites internos y externos de la ciencia moderna tan sólo puede ser alcanzada como parte de una concepción contrahegemónica de la ciencia. Esto es por lo que el uso contrahegemónico de la ciencia no puede ser restringido sólo a la ciencia. Sólo tiene sentido dentro de una ecología de saberes.

Para una ecología de saberes, el conocimiento-como-intervención-en-la-realidad es la medida de realismo, no el conocimiento-como-una-representación-de-la-realidad. La credibilidad de una construcción cognitiva es medida por el tipo de intervención en el mundo que ésta permite o previene. Puesto que cualquier gravamen de esta intervención combina siempre lo cognitivo con lo ético-político, la ecología de saberes hace una distinción entre objetividad analítica y neutralidad ético-política. Hoy en día, nadie pregunta el valor total de las intervenciones del mundo real posibilitadas por la productividad tecnológica de la ciencia moderna. Pero esto no debería evitar que reconozcamos el valor de otras intervenciones del mundo real posibilitadas por otras formas de conocimiento. En muchas áreas de la vida social, la ciencia moderna ha demostrado una superioridad incuestionable con relación a otras formas de conocimiento. Hay, sin embargo, otras intervenciones en el mundo real que hoy en día son valiosas para nosotros y en las cuales la ciencia moderna no ha sido parte. Está, por ejemplo, la preservación de la biodiversidad posibilitada por las formas de conocimiento rurales e indígenas las cuales, paradójicamente, se encuentran bajo amenaza desde el incremento de las intervenciones científicas (Santos, Nunes y Meneses, 2007). ¿Y no deberíamos ser sorprendidos por la abundancia de los conocimientos, los modos de vida, los universos simbólicos y las sabidurías que han sido preservados para sobrevivir en condiciones hostiles y

Guha y Martinez-Alier, 1997; Visvanathan, 1997; Ela, 1998; Prakash, 1999; Quijano, 2000; Mignolo, 2000; Mbembe, 2001 y Masolo, 2003.

que están basados enteramente en la tradición oral? El hecho de que nada de esto habría sido posible a través de la ciencia ¿no nos dice algo sobre la misma?

En esto radica el impulso para una copresencia igualitaria (como simultaneidad y contemporaneidad) y para la incompletud. Puesto que ningún tipo de conocimiento puede dar explicación a todas las intervenciones posibles en el mundo, todos ellos son incompletos en diferentes modos. Lo incompleto no puede ser erradicado porque cualquier descripción completa de las variedades de conocimiento no incluiría necesariamente el tipo de conocimiento responsable para la descripción. No hay conocimiento que no sea conocido por alguien para algún propósito. Todas las formas de conocimiento mantienen prácticas y constituyen sujetos. Todos los conocimientos son testimonios desde que lo que conocen como realidad (su dimensión activa) está siempre reflejado hacia atrás en lo que revelan acerca del sujeto de este conocimiento (su dimensión subjetiva). Cuestionando la distinción sujeto / objeto, las ciencias de la complejidad toman en consideración este fenómeno, pero sólo con relación a las prácticas científicas. La ecología de saberes expande el carácter testimonial de los saberes para abrazar también las relaciones entre conocimiento científico y no-científico, por lo tanto expandir el rango de la intersubjetividad como interconocimiento es el correlato de la intersubjetividad y viceversa.

En un régimen de ecología de saberes, la búsqueda de la intersubjetividad es tan importante como compleja. Desde que diferentes prácticas de conocimiento tienen lugar en diferentes escalas espaciales y de acuerdo con diferentes duraciones y ritmos, la intersubjetividad también exige la disposición para saber y actuar en diferentes escalas (interescalaridad) y articulando diferentes duraciones (intertemporalidad). Muchas de las experiencias subalternas de resistencia son locales o han sido hechas locales y por lo tanto irrelevantes o no existentes por el conocimiento abismal moderno, el único generador de experiencias globales. Sin embargo, desde que la resistencia contra las líneas abismales debe acontecer en una escala global, es imperativo desarrollar algún tipo de articulación entre las experiencias subalternas a través de enlaces locales-globales. En orden a tener éxito, la ecología de los saberes debe ser transescalar (Santos, 2001a).

Por otra parte, la coexistencia de diferentes temporalidades o duraciones en diferentes prácticas de conocimiento demanda una ex-

pansión del marco temporal. Mientras las tecnologías modernas han tendido a favorecer el marco temporal y la duración de la acción estatal, en tanto que administración pública y entidad política (el ciclo electoral, por ejemplo), las experiencias subalternas del Sur Global han sido forzadas a responder tanto a la más corta duración de las necesidades inmediatas de supervivencia como a la larga duración del capitalismo y el colonialismo. Pero incluso en las luchas subalternas duraciones muy diferentes pueden estar presentes. Como por ejemplo, la misma lucha de campesinos empobrecidos por la tierra en América Latina puede incluir tanto la duración del Estado moderno, por ejemplo, en Brasil, con las luchas por la reforma agraria del Movimiento de los Sin Tierra (MST), como la duración del comercio de esclavos, cuando poblaciones afrodescendientes luchan para recuperar los *Quilombos*, la tierra de los esclavos fugitivos, de sus antecesores, o todavía una duración más larga, la del colonialismo, cuando poblaciones indígenas luchan para recuperar sus territorios históricos usurpados por los *conquistadores*.

ECOLOGÍA DE SABERES, JERARQUÍA Y PRAGMÁTICA

La ecología de saberes no concibe los conocimientos en abstracción; los concibe como prácticas de saberes que permiten o impiden ciertas intervenciones en el mudo real. Una pragmática epistemológica está sobre todo justificada porque las experiencias vitales de los oprimidos son primariamente hechas inteligibles para ellos como una epistemología de las consecuencias. En su mundo vital, las consecuencias son primero, las causas después.

La ecología de saberes está basada en la idea pragmática de que es necesario revalorizar las intervenciones concretas en la sociedad y en la naturaleza que los diferentes conocimientos pueden ofrecer. Ésta se centra en las relaciones entre conocimientos y en las jerarquías que son generadas entre ellos, desde el punto en que las prácticas concretas no serían posibles sin tales jerarquías. Sin embargo, más que suscribirse a una jerarquía única, universal y abstracta entre conocimientos, la ecología de saberes favorece jerarquías dependientes del contexto, a la luz de los resultados concretos pretendidos o alcanzados por diferentes prácticas de conocimiento. Las jerarquías concretas emer-

gen desde el valor relativo de intervenciones alternativas en el mundo real. Complementariedades o contradicciones pueden existir entre los diferentes tipos de intervención.[54] Siempre que existan intervenciones del mundo real que puedan, en teoría, ser implementadas por diferentes sistemas de conocimiento, la elección concreta de la forma del conocimiento debe ser informada por el principio de precaución, el cual en el contexto de la ecología de saberes, debe ser formulado como sigue: la preferencia debe ser dada a la forma de conocimiento que garantice el mayor nivel de participación a los grupos sociales involucrados en su diseño, ejecución y control, y en los beneficios de la intervención.

Un ejemplo ilustrará los peligros de remplazar un tipo de conocimiento por otro basado en jerarquías abstractas. En la década de los sesenta, los sistemas de irrigación de los campos de arroz de Bali de mil años de antigüedad, fueron remplazados por sistemas científicos de irrigación promovidos por los partidarios de la Revolución Verde. Los sistemas de irrigación tradicionales estaban basados en conocimientos ancestrales y religiosos, y fueron utilizados por los sacerdotes de un templo Hindú-Budista dedicado a Dewi-Danu, la divinidad del lago. Estos sistemas fueron remplazados precisamente porque se consideraban basados en la magia y la superstición, el "culto del arroz", como fueron despectivamente llamados. Sucedió que su remplazo tuvo resultados desastrosos en los campos de arroz, las cosechas declinaron más del 50%. Los resultados fueron tremendamente desastrosos, hasta el punto de que los sistemas científicos de irrigación tuvieron que ser abandonados y ser restablecido el sistema tradicional (Lansing, 1987; Lansing, 1991; Lansing y Kremer, 1993).

Este caso también ilustra la importancia del principio de precaución en lidiar con la cuestión de una posible complementariedad o contradicción entre diferentes tipos de conocimientos. En el caso de los sistemas de irrigación de Bali, la presupuesta incompatibilidad entre dos sistemas de conocimiento (el religioso y el científico), ambos concernientes a la misma intervención (irrigar los campos de arroz), resultan de una evaluación incorrecta basada en la superioridad abs-

[54] El predominio de juicios cognitivos en realizar cualquier práctica de conocimiento dada no choca con el predominio de juicios ético-políticos a la hora de decidir a favor del tipo de intervenciones reales que conocimientos específicos posibilitan para el detrimento de intervenciones alternativas realizadas por conocimientos alternativos.

tracta del conocimiento científico. Treinta años después de la desastrosa intervención técnico-científica, modelos elaborados por computadora –un área de las nuevas ciencias– mostraron que las secuencias del mantenimiento del agua usadas por los sacerdotes de la divinidad Dewi-Danu fueron más eficientes que cualquier otro sistema concebible, sea científico o de otro tipo (Lansing y Kremer, 1993).

ECOLOGÍA DE SABERES, INCONMENSURABILIDAD Y TRADUCCIÓN

Desde la perspectiva de las epistemologías abismales del Norte global, vigilar las fronteras de los saberes relevantes es mucho más decisivo que argumentar sobre las diferencias internas. Como consecuencia, se ha realizado un epistemicidio masivo en los últimos cinco siglos, por el que una inmensa riqueza de experiencias cognitivas ha sido perdida. Para recuperar algunas de estas experiencias, la ecología de saberes recurre a una traducción intercultural, su rasgo postabismal más característico. Imbuidas en diferentes culturas occidentales y no-occidentales, esas experiencias usan no sólo diferentes lenguas sino también diferentes categorías, universos simbólicos y aspiraciones para una vida mejor.

Las profundas diferencias entre conocimientos nos brindan la cuestión de la inconmensurabilidad, una cuestión usada por la epistemología abismal para desacreditar la posibilidad misma de la ecología de saberes. Una ilustración ayudará. ¿Es posible establecer un diálogo entre la filosofía occidental y la filosofía africana? Así planteada, la respuesta no puede ser sino una respuesta positiva; tienen en común el hecho de que ambas son filosofías.[55] Sin embargo, para muchos filósofos occidentales y africanos, no es posible referirse a una filosofía africana porque hay sólo una filosofía, cuya universalidad no es puesta en cuestión por el hecho de que hasta ahora ha sido principalmente desarrollada en Occidente. En África, ésta es la posición adoptada por los filósofos modernistas, como así son llamados. Para otros filósofos africanos, los filósofos tradicionalistas, existe una filosofía africana, la cual, desde que está imbuida en la cultura africana,

[55] Y el mismo argumento puede ser utilizado con relación a un diálogo entre religiones.

es inconmensurable con la filosofía occidental, y debería por lo tanto seguir su línea autónoma de desarrollo.[56]

Entre estas dos posiciones están aquellas que defienden que no existe una sino muchas filosofías y creen que el diálogo mutuo y el enriquecimiento es posible. Estas posiciones son las que a menudo tienen que afrontar los problemas de inconmensurabilidad, incompatibilidad o la no inteligibilidad recíproca. Consideran, sin embargo, que la inconmensurabilidad no impide necesariamente la comunicación y que incluso puede permitir insospechadas formas de complementariedad. Todo ello depende del uso de procedimientos adecuados de traducción intercultural. A través de la traducción, llega a ser posible identificar preocupaciones comunes, enfoques complementarios y, por supuesto, también contradicciones intratables.[57]

Un ejemplo ilustrará lo que está en juego. El filósofo ghanés Kwasi Wiredu clama que en la cultura y el lenguaje de los Akan, el grupo étnico al cual pertenece, no es posible traducir el precepto cartesiano *cogito ergo sum* (1990, 1996). Esto es porque no existen palabras que puedan expresar esta idea. "Pensar", en Akan, significa "medir algo", lo cual no tiene sentido aparejado con la idea de ser. Más aún, el "ser" de "*sum*" resulta también muy dificultoso de explicar porque el equivalente más próximo es algo como "estoy ahí". De acuerdo con Wiredu, el locativo "ahí" "sería suicida desde el punto de vista de la epistemología y la metafísica del *cogito*". En otras palabras, el lenguaje permite que ciertas ideas sean explicadas, y otras no. Esto no significa, sin embargo, que la relación entre la filosofía africana y la occidental tenga que terminar ahí. Como Wiredu ha tratado de demostrar, es posible desarrollar argumentos autónomos con base en la filosofía africana, no sólo sobre o por qué ésta no puede explicar el "*cogito ergo sum*", sino también muchas ideas alternativas que ella puede expresar y que la filosofía occidental no puede hacerlo.[58]

[56] Sobre esta cuestión, véanse Eze, 1997; Karp y Masolo, 2000; Hountondji, 2002; Coetzee y Roux, 2002; Brown, 2004.

[57] En esta área, los problemas son a menudo asociados con el lenguaje, y el lenguaje es, de hecho, un instrumento clave en propiciar una ecología de saberes. Como un resultado, la traducción debe operar en dos niveles, el nivel lingüístico y el cultural. La traducción cultural será una de las tareas más cambiantes afrontadas por los filósofos, científicos sociales y activistas sociales en el siglo XXI. Abordo esta cuestión con mayor detalle en Santos, 2004 y 2006b.

[58] Véase Wiredu, 1997 y una discusión de su trabajo en Osha, 1999.

ECOLOGÍA DE SABERES, MITOS Y CLINAMEN

La ecología de saberes no sólo acontece a nivel del *logos*, sino también en el nivel del *mythos*. La idea de emergencia o el "Todavía no" de Ernst Bloch es aquí esencial (Bloch, 1995: 241).[59] La intensificación de la voluntad es resultado de una lectura potenciadora de tendencias objetivas, que otorgan fuerza a una posibilidad auspiciadora, pero frágil, desde un entendimiento profundo de las posibilidades humanas basadas en conocimientos que, distintos al conocimiento científico, favorecen una fuerza interior más que exterior, o la *natura naturans* más que la *natura naturata*.[60] A través de estos conocimientos es posible consolidar un valor mayor o un concepto de compromiso que es incomprehensible para los mecanismos positivistas y funcionalistas de la ciencia moderna. De tal consolidación se desarrollará una nueva capacidad para la maravilla y la indignación, capaz de fundamentar una nueva teoría y práctica, no-conformista, desestabilizadora, y de hecho rebelde.

Lo que está en juego es la creación de un pronóstico activo basado en la riqueza de la diversidad no canónica del mundo y de un grado de espontaneidad basado en el rechazo a deducir lo potencial desde lo dado. En este sentido, los poderes constituidos cesan de ser un destino y pueden ser confrontados de forma realista con poderes constituyentes. El asunto es, entonces, desfamiliarizar la tradición canónica de las monoculturas del conocimiento, políticas y derecho, sin pararse ahí, como si esa desfamiliarización fuese la única familiaridad posible. La ecología de saberes es una epistemología desestabilizadora hasta el punto que se compromete en una crítica radical de las políticas de lo posible sin el rendimiento a una política imposible. Para la ecología de saberes no es central la distinción entre estructura y agencia, como es el caso de las ciencias sociales, sino la distinción entre acción conformista y lo que yo he propuesto llamar *acción-con-clinamen*.[61] Acción conformista es la práctica rutinaria, reproductiva y

[59] Sobre la sociología de las emergencias, véase Santos 2004 y 2006b: 87-126.

[60] Desde una perspectiva diferente, la ecología de saberes busca la misma complementariedad que el Renacimiento de Paracelsus (1493-1541) identificado entre "Archeus", la voluntad elemental en el germen y el cuerpo, y "Vulcanus", la fuerza natural de la materia. Véase Paracelsus, 1989: 33 y el texto completo en "microcosmos y macrocosmos" (1989: 17-67). Véase también Paracelsus,1967.

[61] Desarrollo este concepto en Santos, 1998.

repetitiva que reduce el realismo a lo que existe y precisamente porque existe. Para mi noción de *acción-con-clinamen* tomo prestado de Epicuro y Lucrecio el concepto de *clinamen*, entendido como el inexplicable "quiddam" que altera las relaciones de causa y efecto, lo que es lo mismo, la capacidad de desviación atribuida por Epicuro a los átomos de Demócrito. El *clinamen* es lo que hace que los átomos dejen de aparecer como inertes y sean vistos con un poder de inclinación, un poder creativo, eso es, un poder de movimiento espontáneo (Epicurus, 1926; Lucretius, 1950).[62] A diferencia de lo que sucede en la acción revolucionaria, la creatividad de la acción-con-*clinamen* no está basada en una ruptura dramática sino en un viraje o desviación leve cuyos efectos acumulativos rinden posiblemente a las combinaciones complejas y creativas entre los átomos, por lo tanto también entre seres vivos y grupos sociales.[63]

El clinamen no rechaza el pasado; por el contrario, asume y redime el pasado al tiempo que se desvía de él. Su potencial para un pensamiento postabismal reside en su capacidad para cruzar las líneas abismales. El acontecimiento de la acción-con-clinamen es en sí mismo inexplicable. El rol de una ecología de saberes al respecto será necesariamente identificar las condiciones que maximizan la probabilidad de tal acontecimiento y, al mismo tiempo, definir el horizonte de posibilidades dentro de las cuales el viraje "operará".

La ecología de saberes está constituida por sujetos desestabilizadores, individuales o colectivos, y es, al mismo tiempo, constitutiva de ellos. Esto es, una subjetividad dotada con una especial capacidad, energía, y voluntad para actuar con clinamen. La construcción social de tal subjetividad debe suponer experimentar con formas excéntricas o marginales de sociabilidad o subjetividad dentro y fuera de la modernidad occidental, esas formas que han rechazado ser definidas según criterios abismales.

[62] El concepto de clinamen se ha hecho actual en la teoría literaria por Harold Bloom. Ésta es una de las *ratios* revisionistas que Bloom propone en *The Anxiety of Influence* para explicar la creatividad poética como lo que él llama "poetic misprision" o "poetic misreading": "Un poeta se desvía lejos de su precursor, leyendo un poema de su precursor como si se ejecutase un clinamen con relación a ello" (Bloom, 1973: 14).

[63] Como Lucrecio dijo, el viraje es *per paucum nec plus quam minimum* (Epicurus, 1926: introducción por Frederic Manning, XXXIV).

CONCLUSIÓN

La construcción epistemológica de una ecología de saberes no es tarea fácil. Como conclusión propongo un programa de investigación. Podemos identificar tres grupos principales de preguntas. Éstas están relacionadas con la identificación de saberes, con los procedimientos para relacionar unos y otros, y con la naturaleza y evaluación de las intervenciones del mundo real posibilitadas por ellos. La primera pregunta da lugar a una serie de cuestiones que han sido ignoradas por las epistemologías modernas del Norte global. ¿Desde qué perspectiva pueden ser identificados los diferentes saberes? ¿Cómo puede el conocimiento científico ser diferenciado del conocimiento no-científico? ¿Cómo podemos distinguir entre los varios conocimientos no-científicos? ¿Cómo distinguir el conocimiento no-occidental del conocimiento occidental? Si existen varios saberes occidentales y varios saberes no-occidentales, ¿cómo distinguimos entre ellos? ¿Cuál es la configuración de los conocimientos híbridos que mezclan componentes occidentales y no-occidentales?

La segunda dimensión para investigar da lugar a las siguientes preguntas. ¿Qué tipos de relaciones son posibles entre los distintos saberes? ¿Cómo distinguir inconmensurabilidad, incompatibilidad, contradicción y complementariedad? ¿De dónde viene la voluntad para traducir? ¿Quiénes son los traductores? ¿Cómo elegir los compañeros y los asuntos para la traducción? ¿Cómo formar decisiones compartidas y distinguirlas de aquellas impuestas? ¿Cómo asegurarse que la traducción intercultural no se convierta en una versión nueva de pensamiento abismal, una versión suave de imperialismo y colonialismo?

La tercera línea de investigación está relacionada con la naturaleza y evaluación de las intervenciones del mundo real. ¿Cómo podemos identificar la perspectiva de los oprimidos en las intervenciones del mundo real o en cualquier resistencia a ellas? ¿Cómo podemos traducir esta perspectiva en prácticas de conocimiento? En la búsqueda de alternativas a la dominación y opresión, ¿cómo podemos distinguir entre alternativas al sistema de opresión y dominación y alternativas dentro del sistema? o, más específicamente, ¿cómo distinguimos entre alternativas al capitalismo y alternativas dentro del capitalismo? En suma, ¿cómo luchar contra las líneas abismales usando instrumentos conceptuales y políticos que no las reproduzcan? Y finalmente, una cuestión de especial interés para los educadores: ¿cuál sería el impac-

to de una concepción postabismal del saber (como una ecología de saberes) sobre nuestras instituciones educativas y centros de investigación?

Ninguna de estas cuestiones tiene respuestas definitivas. Pero el esfuerzo por tratar de responderlas –definitivamente un esfuerzo colectivo y civilizatorio– es probablemente el único camino para confrontar la nueva y más insidiosa versión de pensamiento abismal identificada en este texto: el constante ascenso del paradigma de la apropiación / violencia dentro del paradigma de la regulación/emancipación.

Está en la naturaleza de la ecología de saberes establecerse a sí misma a través de un cuestionamiento constante y de respuestas incompletas. Esto es lo que lo hace un conocimiento prudente. La ecología de saberes nos capacita para tener una visión mucho más amplia de lo que no sabemos, así como de lo que sabemos, y también para ser conscientes de que lo que no sabemos es nuestra propia ignorancia, no una ignorancia general.

La vigilancia epistemológica requerida por la ecología de saberes transforma el pensamiento postabismal en una promesa profundamente autorreflexiva. Esto requiere que pensadores y actores postabismales se vean a sí mismos en un contexto similar en el cual San Agustín se encontró a sí mismo escribiendo sus *Confesiones* y se expresó elocuentemente en este sentido: *quaestio mihi factus sum*, “Me he convertido a mí mismo en una cuestión para mí mismo.” La diferencia ahora es que la confesión personal de errores pasados no es el asunto, sino la participación solidaria en la construcción de un futuro personal y colectivo, sin estar alguna vez seguro de que los errores pasados no serán repetidos.

BIBLIOGRAFÍA

Afzal-Khan, F. y K. Sheshadri-Crooks (2000), *The Pre-occupation of Postcolonial Studies*, Durham, Duke University Press.

Agamben, Giorgio (2004), *State of Exception*, Chicago, University of Chicago Press.

Ahmad, Ibn Majid Al-Najdi (1971), Arab navigation in the Indian Ocean before

the coming of the Portuguese: being a translation of Kitab al-Fawa'id fi usul al-bahr wa'l-qawa'id of Ahmad B. Majid Al-Najdi, together with an introduction on the history of Arab navigation, notes on the navigational techniques and the topography of Indian Ocean, and a glossary of Navigational terms by G. R. Tibbetts, Londres, Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland.

Alvares, Claude (1992), *Science, Development and Violence: the Revolt against Modernity*, Nueva Delhi, Oxford University Press.

Akram, Susan Musarrat (1999), "Scheherezade Meets Kafka: Two Dozen Sordid Tales of Ideological Exclusion", *Georgetown Immigration Law Journal*, 14 (*Fall*), otoño, pp. 51-150.

—— (2000), "Orientalism Revisited in Asylum and refugee Claims", *International Journal of Refugee Law*, 12(1) pp. 7-40.

Akram, Susan M. y Maritza Karmely (2005), "Immigration and Constitutional Consequences of Post-9/11 Policies involving Arabs and Muslims in the United States: is Alienage a Distinction without a Difference?", *U. C. Davis Law Review*, 38 (3), pp. 609-699.

Amann, Diane Marie (2004a), "Guantánamo", *Columbia Journal of Transnational Law*, 42 (2), pp. 263-348.

—— (2004b), "Abu Ghraib", *University of Pennsylvania Law Review*, 153 (6), pp. 2085-2141.

Anghie, Anthony (2005), *Imperialism, Sovereignty and the Making of International Law*, Cambridge, U. K., Cambridge University Press.

Appiah, Kwame Anthony (1998), "Cosmopolitan Patriots", en P. Cheah y B. Robbins (eds.), *Cosmopolitics: Thinking and Feeling Beyond the Nation*, Minneapolis, University of Minnesota Press, pp. 91-116.

Arendt, Hannah (1951), *The Origins of Totalitarianism*, Nueva York, Harcourt, Brace.

Atkinson, Rowland y Sarah Blandy (2005), "International Perspectives on the new Enclavism and the rise of Gated Communities", *Housing Studies*, 20 (2), pp. 177-186.

Ayres, Ian y John Braithwaite (1992), *Responsive Regulation: Transcending the Deregulation Debate*, Nueva York, Oxford University Press.

Balanyá, Belén, Brid Brennan, Olivier Hoedeman, Satoko Kishimoto y Philipp Terhorst (eds.) (2005), *Reclaiming Public Water: Achievements, Struggles and Visions from Around the World*, Amsterdam: Transnational Institute and Corporate Europe Observatory, disponible en http://www.tni.org/books/publicwater.htm.

Bambirra, Vania (1978), *Teoría de la dependencia: Una anticrítica*, México, Era.

Barr, Bob (2004), "USA Patriot Act and Progeny Threaten the Very Foundation of Freedom", *Georgetown Journal of Law & Public Policy*, 2 (2), pp. 385-392.

Bauer, Carl J. (1998), *Against the Current: Privatization, Water Markets, and the State in Chile*, Londres, Kluwer Academic Publishers.

Bauer, Laura Isabel (2004), "They Beg Our Protection and We Refuse: U.S.

Asylum Law's Failure to Protect Many of Today's Refugees", *Notre Dame Law Review*, 79 (3), pp. 1081-1116.
Bhabha, Homi (1996), "Unsatisfied: Notes on Vernacular Cosmopolitanism", en L. Garcia-Morena y P. C. Pfeifer (eds.), *Text and Nation*, Londres, Camden House, pp. 191-207.
Blakely, Edward J. y Mary Gail Snyder (1999), *Fortress America: Gated Communities in the United States*, Cambridge, Brookings Institution Press, Lincoln Institute of Land Policy.
Bloch, Ernst (1995 [1947]), *The Principle of Hope*, Cambridge, MIT Press.
Bloom, Harold (1973), *The Anxiety of Influence*, Oxford, Oxford University Press.
Bond Patrick (2000), *Elite transition: from Apartheid to Neoliberalism in South Africa*, Londres, Pluto Press.
Borelli, Silvia (2005), "Casting light on the Legal Black Hole: International Law and Detentions Abroad in the 'War on Terror'", *International Review of the Red Cross*, 87 (857), pp. 39-68.
Boyne, Shawn (2004), "Law, Terrorism, and Social Movements: the Tension between Politics and Security in Germany's Anti-Terrorism Legislation", *Cardozo Journal of International and Comparative Law*, 12 (1), pp. 41-82.
Breckenridge, Carol, Sheldon Pollock, Homi Bhabba y Chakrabarty (eds.) (2002), *Cosmopolitanism*, Durham, Duke University Press.
Brown, Lee M. (ed.) (2004), *African Philosophy: New and Traditional Perspectives*, Nueva York, Oxford University Press.
Brown, Michelle (2005), "'Setting the Conditions' for Abu Ghraib: The Prison Nation Abroad", *American Quarterly*, 57 (3), pp. 973-997.
Buchanan, Patrick J. (2006), *State of Emergency: the Third World Invasion and Conquest of America*, Nueva York, St. Martin's Press.
Buhlungu, Sakhela, John Daniel, Roger Southall y Jessica Lutchman (2006), *State of the nation 2005-2006*, Sudáfrica, HSRC Press.
Burnett, D. Graham (2002), "'It Is Impossible to Make a Step without the Indians': Nineteenth-Century Geographical Exploration and the Amerindians of British Guiana", *Ethnohistory*, 49 (1), pp. 3-40.
Cabral, Amílcar (1979), *Unity and Struggle: Speeches and Writings of Amílcar Cabral*, Nueva York, Monthly Review Press.
Cardoso, Fernando Henrique y Enzo Faletto (1969), *Dependencia y desarrollo en América Latina*, México, Siglo XXI.
Castro, José Esteban (2006), *Water, Power and Citizenship: Social Struggle in the Basin of Mexico. Basingstoke [England]*, Nueva York, Palgrave Macmillan.
Césaire, Aimé (2000), *Discourse on Colonialism*, Nueva York, New York University Press.
Chang, Nancy (2001), "The USA Patriot Act: What's So Patriotic about Trampling on the Bill of Rights", *Guild Practitioner*, 58 (3), pp. 142-158.
Chew, Sing C.; Robert A. Denemark (eds.) (1996), *The Underdevelopment of Development: Essays in honor of Andre Gunder Frank*, Thousand Oaks, Sage.
Cianciarulo, Marisa Silenzi (2005), "The W Visa: A Legislative Proposal for

Female and Child Refugees Trapped in a Post-September 11 World", *Yale Journal of Law and Feminism*, 17 (2), pp. 459-500.

Coetzee, H. y A. P J. Roux (eds.) (2002), *Philosophy from Africa: a Text with Readings*, Cape Town, Oxford University Press.

Cohen, Mitchell (1992), "Rooted Cosmopolitanism: Thoughts on the Left, Nationalism, and Multiculturalism", *Dissent*, 39 (4), pp. 478-483.

Conca, Ken (2005), *Governing Water: Contentious Transnational Politics and Global Institution Building*, Cambridge, The MIT Press.

Coy, Martin (2006), "Gated Communities and Urban Fragmentation in Latin America: the Brazilian Experience", *GeoJournal*, 66 (1-2), pp. 121-132.

Creager, Angela N.H., Elizabeth Lunbeck y Londa Schiebinger (eds.), (2001), *Feminism in Twentieth-Century: Science, Technology, and Medicine*, Chicago, University of Chicago Press.

David, C. W. A. (1924), "The Fugitive Slave Law of 1793 and its Antecedents", *The Journal of Negro History*, 9 (1), pp. 18-25.

De Genova, Nicholas P. (2002), "Migrant 'Illegality' and Deportability in Everyday Life", *Annual Review of Anthropology*, 31, pp. 419-447.

Dean, Bartholomew y Jerome M. Levi (eds.) (2003), *At the Risk of Being Heard: Identity, Indigenous Rights, and Postcolonial States*, Ann Arbor, University of Michigan Press.

Dershowitz, Alan (2002), *Why Terrorism Works: Understanding the Threat, Responding to the Challenge*, New Haven, Yale University Press.

—— (2003a), "Reply: torture without visibility and accountability is worse than with it", *University of Pennsylvania Journal of Constitutional Law*, 6, pp. 326.

—— (2003b), "The Torture Warrant: a Response to Professor Strauss", *New York Law School Law Review*, 48, pp. 275-294.

Dickinson, Laura (2005), "Torture and Contract", *Case Western Reserve Journal of International Law*, 37 (5-3), pp. 267-275.

Diouf, Mamadou (2000), "The Senegalese Murid Trade Diaspora and the Making of a Vernacular Cosmopolitanism", *Public Culture* 12(3), pp. 679-702.

Dirks, Nicholas B. (ed.) (1992), *Colonialism and Culture*, Ann Arbor, University of Michigan Press.

Donahue, John y Barbara Johnston (eds.), (1998), *Water, Culture and Power: local struggles in a global context*, Washington, D. C., Island Press.

Dorf, Michael y Charles Sabel (1998), "A Construction of Democratic Experimentalism", *Columbia Law Review*, 98, pp. 267-473.

Dörmann, Knut (2003), "The Legal Situation of Unlawful/unprivileged Combatants", *International Review of the Red Cross*, 85, 849, pp. 45-74.

Dos Santos, Theotonio (1971), *El nuevo carácter de la dependencia*, Buenos Aires, S. Ediciones.

Dumoulin, Michel (2005), *Léopold II: un Roi Génocidaire?* Bruselas, Académie Royale de Belgique, Classe des Lettres.

Dussel, Enrique (1992), *1492: el encubrimiento del otro: hacia el origen del "mito de la modernidad"*, Bogotá, Anthropos.

Dussel, Enrique (1995), *The Invention of the Americas: Eclipse of "The Other" and the Myth of Modernity*, Nueva York, Continuum.

Ela, Jean-Marc (1998), *Innovations Sociales et Renaissance de l'Afrique Noire: les Défis du 'Monde d'en bas'*, París, L'Harmattan.

Emerson, Barbara (1979), *Leopold II of the Belgians: King of Colonialism*, Londres, Weidenfeld and Nicolson.

Emerton, Patrick (2004), "Paving the Way for Conviction without Evidence. A Distrubing Trend in Australia's Anti-Terrorism Laws", *Queensland University of Technology Law and Justice Journal*, 4 (92), pp. 1-38.

Epicurus (1926), *Epicurus' Morals: Collected and Faithfully Englished*, Londres, Peter Davies.

Escobar, Arturo (1995), *Encountering Development: the Making and Unmaking of the Third World*, Princeton, Princeton University Press.

Eze, Emmanuel Chukwudi (ed.) (1997), *Postcolonial African Philosophy: a Critical Reader*, Oxford, Blackwell Publishers.

Fanon, Franz (1963), *The Wretched of the Earth. Pref. by Jean-Paul Sartre*, Nueva York, Grove Press.

—— (1967), *Black Skin, White Masks*, Nueva York, Grove Press.

Fausto-Sterling, Anne (2000), *Sexing the Body: Gender Politics and the Construction of Sexuality*, Nueva York, Basic Books.

Federici, Silvia (1994), "Journey to the Native Land: violence and the concept of the Self in Fanon and Gandhi", Quest, 8 (2) pp. 47-69.

Fisher, William F. y Thomas Ponniah (2003), *Another World is Possible: Popular Alternatives to Globalization at the World Social Forum*, Londres, Zed Books.

Flores, Carlos Crespo (2005), *La guerra del agua de Cochabamba: Cinco lecciones para las luchas anti neoliberales en Bolivia*, <http://www.aguabolivia.org>, accesado el 2 de febrero de 2005.

Frank, Andre Gunder (1969), *Latin America: Underdevelopment or Revolution*, Nueva York, Monthly Review.

Freeman, Jody (1997), "Collaborative Governance in the Administrative State", *UCLA Law Review*, 45, pp. 1-98.

Furnivall, John Sydenham (1948), *Colonial Policy and Practice: a Comparative Study of Burma and Netherlands India*, Cambridge, Cambridge University Press.

Gandhi, Mahatma (1951), *Selected Writings of Mahatma Gandhi*, Boston, Beacon.

—— (1956), *The Gandhi Reader*, Bloomington, Indiana University Press.

Gardey, Delphine y Ilana Löwy (eds.) (2000), *L'invention du Naturel. Les Sciences et la Fabrication du Féminin et du Masculin*, París, Éditions des Archives Contemporaines.

Gill, Terry y Elies van Sliedgret (2005), "A Reflection on the Legal Status and Rights of 'Unlawful Enemy Combatant'", *Utrecht Law Review*, 1 (1) pp. 28-54.

Glon, Justin C. (2005), "Good Fences Make Good Neighbors: National Security and Terrorism – Time to Fence in Our Southern Border", *Indiana International & Comparative Law Review*, 15 (2), pp. 349-388.

Graham, Chadwick M. (2005), "Defeating an Invisible Enemy: The Western Superpowers' Efforts to Combat Terrorism by Fighting Illegal Immigration", *Transnational Law & Contemporary Problems*, 14 (1), pp. 281-310.

Graham, Nora (2005), "Patriot Act II and Denationalization: an Unconstitutional Attempt to Revive Stripping Americans of their Citizenship", *Cleveland State Law Review*, 52 (4), pp. 593-621.

Grosfoguel, Ramon (2000), "Developmentalism, Modernity, and Dependency Theory in Latin America", *Nepantla, Views from the South*, 1: 2, pp. 347-374.

Guha, Ramachandra y Juan Martínez-Allier (1997), *Varieties of Environmentalism: Essays North and South,* Londres, Earthscan.

Guiora, Amos N. (2005), "Legislative and Policy Responses to Terrorism, A Global Perspective", *San Diego International Law Journal*, 7 (1), pp. 125-172.

Hall, David; Emanuele Lobina y Robin de la Motte (2005), "Public Resistance to Privatization in Water and Energy", *Development in Practice*, 15 (3-4), pp. 286-301.

Hall, Stuart (1996), "Who Needs Identity?", en Hall and Du Gay (eds.), *Questions of Cultural Identity*, Londres, Sage, pp. 1-17.

Hansen, Thomas B. y Finn Stepputat (2004), *Sovereign Bodies: Citizens, Migrants, and States in the Postcolonial World*, Princeton, Princeton University Press.

Haraway, Donna J. (1992), *Primate Visions: Gender, Race, and Nature in the World of Modern Science*, Londres, Verso.

—— (1997), Modest_Witness@Second_Millenium. FemaleMan©_ Meets_Oncomouse™: Feminism and Technoscience, Nueva York, Routledge.

Harding, Sandra (1986), *The Science Question in Feminism*, Ithaca, Cornell University Press.

—— (1998), *Is Science Multicultural? Postcolonialisms, Feminisms, and Epistemologies*, Bloomington, Indiana University Press.

—— (ed.) (2003), *The Feminist Standpoint Theory Reader: Intellectual and Political Controversies*, Nueva York, Routledge.

Harris, George C. (2003), "Terrorism, War and Justice: The Concept of the Unlawful Enemy Combatant", *Loyola of Los Angeles International and Comparative Law Review*, 26 (1), pp. 31-36.

Hasian, Marouf Arif (2002), *Colonial Legacies in Postcolonial Contexts*, Nueva York, Peter Lang.

Hegel, G. W. F. (1970), *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte* (E. Moldenhauer y K. M. Michel [eds.]), Frankfurt am Main, Suhrkamp.

Higginbotham Jr., A. Leon (1978), *In the Matter of Color: Race and the American Legal Process*, Nueva York, Oxford University Press.

Hobbes, Thomas (1985 [1651]), *Leviathan*, Londres, Penguin Books.
Hochschild, Adam (1999), *King Leopold's ghost: a Story of Greed, Terror, and Heroism in Colonial Africa*, Boston, Houghton Mifflin.
Holton, Gerald James (1998), "Einstein and the Cultural Roots of Modern Science", *Daedalus*, 127 (1), pp. 1-44.
Horkheimer, Max y Theodor Adorno (1972), *Dialectic of Enlightenment*, Nueva York, Herde and Herder.
Hountondji, Paulin J. (2002), *The Struggle for Meaning: Reflections on Philosophy, Culture, and Democracy in Africa* (traducción de John Conteh-Morgan), Athens, Ohio, Ohio University Center for International Studies.
Human Rights Watch (2004), The United States "Disappeared" The CIA's Long-Term "Ghost Detainees", A Human Rights Watch Briefing Paper, October 2004, Nueva York, Human Rights Watch.
Immigrant Rights Clinic (NYU) (2001), "Indefinite Detention without Probable Cause: A Comment on INS Interim Rule 8 C. F. R. 287.3", *New York University Review of Law & Social Change*, 26 (3), pp. 397-430.
International Court of Justice (2005), "Legal Consequences of the Construction of a Wall in the Occupied Palestinian Territory – Advisory Opinion", *Israel Law Review*, 38, pp. 17-82.
Jaspers, Karl (1952), *Reason and Anti-Reason in our Time*, New Haven, Yale University Press.
—— (1986), *Basic Philosophical Writings*, Athens, Ohio, Ohio University Press.
—— (1995), *The Great Philosophers*, Nueva York, Harcout Brace and Company.
Kanstroom, Daniel (2003), "Unlawful Combatants' in the United States – Drawing the Fine Line Between Law and War", American Bar Association's Human Right Magazine, invierno de 2003. http://www.abanet.org/irr/hr/winter03/unlawful.html, accessed on November 27th, 2006.
—— (2004), "Criminalizing the Undocumented: Ironic Boundaries of the Post-September 11th Pale of Law", *North Carolina Journal of International Law and Commercial Regulation*, 29 (4), pp. 639-670.
Karp, Ivan y Dismas Masolo (eds.) (2000), *African Philosophy as Cultural Inquiry*, Bloomington, Indiana University Press.
Kebede, Messay (2001), "The Rehabilitation of Violence and the Violence of Rehabilitation", *Journal of Black Studies* 31, 5: pp. 539-562.
Keller, Evelyn Fox (1985), *Reflections on Gender and Science*, New Haven, Yale University Press.
Kessides, Ioannis (2004), *Reforming Infrastructure Privatization, Regulation, and Competition*, Nueva York, World Bank/Oxford University Press.
Klare, Michael (2001), *Resource Wars: the New Landscape of Global Conflict*, Nueva York, Metropolitan Books.
Koskenniemi, Martti (2002), *The Gentle Civilizer of Nations: The Rise and Fall of International law, 1870-1960*, Cambridge, Cambridge University Press.

Kreimer, Seth (2003), "Too Close to the Rack and the Screw: Constitutional Constraints on Torture in the War on Terror", *University of Pennsylvania Journal of Constitutional Law*, 6, pp. 278-374.

Krishnan, Jayanth K. (2004), "India's Patriot Act: POTA and the Impact on Civil Liberties in the World's Largest Democracy", *Law and Inequality: A Journal of Theory and Practice*, 22 (2), pp. 265-300.

Lansing, J. Stephen (1987), "Balinese 'Water Temples' and the Management of Irrigation", American Anthropologist, 89 (2), pp. 326-341.

—— (1991), *Priests and Programmers: Technologies of Power in the Engineered Landscape of Bali*, Princeton, Princeton University Press.

Lansing, J. Stephen y James N. Kremer (1993), "Emergent Properties of Balinese Water temples: Coadaptation on a Rugged Fitness Landscape", *American Anthropologist*, 95 (1), pp. 97-114.

Lobel, Jules (2002), "The War on Terrorism and Civil Liberties", *University of Pittsburgh Law Review*, 63 (4), pp. 767-790.

Locke, John (1946 [1690]), *The Second Treatise of Civil Government and A Letter Concerning Toleration* (introducción por J. W. Gough.), Oxford, B. Blackwell.

Lopes, Paula Duarte (2005), *Water With Borders: Social Goods, The Market and Mobilization*, Baltimore, The John Hopkins University.

Low, Setha (2003), *Behind the Gates: Life, Security, and the Pursuit of Happiness in Fortress America*, Nueva York, Routledge.

Lucretius (1950), *Lucretius on the Nature of Things*, New Brunswick, Rutgers University Press.

Lugard, Frederick D. (1929), *The Dual Mandate in British Tropical Africa*, Londres, W. Blackwood.

Mac Neil, Michael; Neil Sargent y Peter Swan (eds.) (2000), *Law, Regulation and Governance*, Ontario, Oxford University Press.

Malinowski, Bronislaw (1945), "Indirect rule and its scientific planning", en M. P. M. Kaberry (ed.), *The Dynamics of Culture Change: an Inquiry into Race Relations in Africa*, New Haven, Yale University Press, pp. 138-150.

Mamdani, Mahmood (1996), *Citizen and Subject: Contemporary Africa and the Legacy of Late Colonialism*, Princeton, Princeton University Press.

—— (1999), "Historicizing Power and Responses to Power: Indirect Rule and Its Reform", *Social Research*, 66 (3), pp. 859-886.

Masolo, Dismas A. (2003), "Philosophy and Indigenous Knowledge: an African Perspective," *Africa Today*, 50 (2), pp. 21-38.

Mbembe, Achille (2001), *On the Postcolony*, Berkeley, University of California Press.

McCormack, Wayne (2004), "Military Detention and the Judiciary: Al Qaeda, the KKK and Supra-State Law", *San Diego International Law Journal*, 5, pp. 7-72.

Memmi, Albert (1965), *The Colonizer and the Colonized*, Nueva York, The Orion Press.

Menefee, Samuel Pyeatt (2004), "The Smuggling of Refugees by Sea: a Mo-

dern Day Maritime Slave Trade", *Regent Journal of International Law*, 2, pp. 1-28.
Mignolo, Walter (1995), *The Darker Side of Renaissance: Literacy, Territoriality, & Colonization*, Michingan, University of Michigan Press.
—— (2000), *Local Histories/Global Designs: Coloniality, Subaltern Knowledges and Border Thinking*, Princeton, Princeton University Press.
Miller, Marc L. (2002), "Immigration Law: Assessing New Immigration Enforcement Strategies and the Criminalization of Migration", *Emory Law Journal*, 51 (3), pp. 963-976.
Minton, Anna (2002), *Building Balanced Communities: The US and the UK Compared*, Londres, RICS.
Morris, H.F. y James S. Read (1972), *Indirect Rule and the Search for Justice: Essays in East African Legal History*, Oxford, Clarendon Press.
Mörth, Ulrika (ed.) (2004), *Soft Law in Governance and Regulation. An Interdisciplinary Analysis*, Cheltenham, E. Elgar.
Nandy, Ashis (1987), *Traditions, Tyrannyand Utopias. Essays in the Politics of Awareness*, Oxford, Oxford University Press.
Nisula, Laura y Katarina Sehm-Patomäki (eds.) (2002), *We, the Peoples of the World Social Forum*, Nottingham, Network Institute for Global Democratization, Discussion Paper 2/2002.
Nkrumah, Kwame (1965), *Consciencism; Philosophy and Ideology for Decolonization and Development with particular reference to the African Revolution*, Nueva York, Monthly Review Press.
Nye, Joseph y John Donahue (eds.) (2000), *Governance in a Globalizing World*, Washington, D. C., Brookings Institution.
O'Rourke, Dara (2003), Outsourcing Regulation: Analysing Non-Governmental Systems of Labor Standards Monitoring", *Policy Studies Journal*, 31, pp. 1-29.
Olivera, Oscar (2005), *Cochabamba! Water War in Bolivia*, Cambridge, South End Press.
Oliveira Filho, Abelardo (2002), *Brasil: Luta e Resistência contra a Privatização da Água*, Report to PSI InterAmerican Water Conference, San José, 8-10, julio de 2002, available at www.psiru.org/Others/BrasilLuta-port.doc, accessed on 23rd May 2006.
Ortega y Gasset, José (1942), *Ideas y Creencias*, Madrid, Revista de Occidente.
—— (2002), *What is knowledge?* (traducción y edición de Jorge García-Gómez), Albany, Nueva York, State University of New York Press.
Osha, Sanya (1999), "Kwasi Wiredu and the problems of conceptual decolonization", *Quest*, 13(1/2), pp. 157-164.
Pagden, Anthony (1990), *Spanish Imperialism and the Political Imagination*, New Haven, Yale University Press.
Paracelsus (1967), *The Hermetic and Alchemical Writings*, Nueva York, University Books Inc.
—— (1989), *Mikrokosmos und Makrokosmos*, Munich, Eugen Diedrichs Verlag.

Pascal, Blaise (1966), *Pensées* (traducción e introducción de A. J. Krailsheimer), Londres, Penguin Books.
Passel, Jeffrey S. (2005), *Estimates of the Size and Characteristics of the Undocumented Population* (U. S.), Pew Hispanic Center, Washington D. C.
Perham, Margery (1934), "A Re-Statement of Indirect Rule", *Africa: Journal of the International African Institute*, 7 (3), pp. 321-334.
Philip, Kavita (1995), "Imperial Science Rescues a Tree: Global Botanical Networks, Local Knowledge, and the Transcontinental Transplantation of Cinchona", *Environment and History*, 1(92), pp. 173-200.
Polet, François (ed.) (2004), *Globalizing Resistance: the State of Struggle*, Londres, Pluto Press.
Posner, Richard (2002), "The Best Offense", *New Republic*, 2 de septiembre.
Prakash, Gayan (1999), *Another Reason: Science and Imagination of Modern India*, Princeton, Princeton University Press.
Quijano, Anibal (2000), "Colonialidad del poder y clasificación social", *Journal of World-Systems Research*, 6 (2), pp. 342-386.
Renner, Karl (1965), *Die Rechtsinstitute des Privatrechts und ihre soziale Funktion: ein Beitrag zur Kritik des Burgerlichen Rechts*, Stuttgart, Gustav Fischer.
Roach, Kent (2002), "Did September 11 Change Everything? – Struggling to Preserve Canadian Values in the Face of Terrorism", *McGill Law Journal*, 47, pp. 839-847.
Rodney, Walter (1972), *How Europe underdeveloped Africa*, Londres, Bogle-L'Ouverture Publications.
Rodríguez-Garavito, César A. (2005), "Nike's Law: the Anti-Sweatshop Movement, Transnational Corporations, and the Struggle over International Labor Rights in the Americas", en B. S. Santos y C. Rodríguez-Garavito, (eds.), *Law and Globalization from Below: Towards a Cosmopolitan Legality*, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 64-91.
Sadat, Leila Nadya (2005), "Ghost Prisoners and Black Sites: Extraordinary Rendition under International Law", *Case Western Reserve Journal of International Law*, 37 (5-3), pp. 309-342.
Said, Edward (1978), *Orientalism*, Nueva York, Vintage Books.
Santos, Boaventura de Sousa (1977), "The Law of the Oppressed: the Construction and Reproduction of Legality in Pasargada", *Law & Society Review*, 12 (1), pp. 5-126.
—— (1992), "A Discourse on the Sciences", *Review*, XV, p. 1.
—— (1995), *Toward a New Common Sense: Law, Science and Politics in the Paradigmatic Transition*, Nueva York, Routledge.
—— (1998), *Reinventar a Democracia*, Lisboa, Gradiva.
—— (1999), "O Oriente entre Diferenças e Desencontros," Notícias do Milénio, Diario de Noticias, 8 de julio de 1999, pp. 44-51.
—— (2001a), "Toward an Epistemology of Blindness: why the new Forms of 'Ceremonial Adequacy' neither Regulate nor Emancipate", European Journal of Social Theory, 4(3), pp. 251-279.

—— (2001b), "Os Processos da Globalização", en B. S. Santos (ed.), *Globalização: Fatalidade ou Utopia?*, Oporto, Afrontamento, pp. 31-106.

—— (2002a), *Toward a New Legal Common Sense*, Londres, Butterworths.

—— (2002b), "Between Prospero and Caliban: Colonialism, Postcolonialism, and Inter-Identity", *Luso-Brazilian Review*, 39 (2), pp. 9-43.

—— (2004), "A Critique of Lazy Reason: against the Waste of Experience", en I. Wallerstein (ed.), *The Modern World-System in the Longue Durée*, Boulder, Paradigm Publishers, 2004, pp. 157-197.

—— (2006a), "The Heterogeneous State and Legal Pluralism in Mozambique", *Law & Society Review*, 40(1), pp. 39-75.

—— (2006b), *A Gramática do Tempo*, Oporto, Afrontamento,

—— (2006c), *The Rising of the Global Left: The World Social Forum and Beyond*, Londres, Zed Books.

—— (ed.) (2003), *Conhecimento Prudente para uma Vida Decente: "Um Discurso sobre as Ciências Revisitado"*, Oporto, Afrontamento.

—— (ed.) (2005), *Democratizing Democracy: Beyond the Liberal Democratic Canon*, Londres, Verso.

—— (ed.) (2007), *Another Knowledge is Possible*, Londres, Verso.

—— (2001), *El caleidoscopio de las justicias en Colombia*, Bogotá, Ediciones Uniandes, Siglo del Hombre.

Santos, Boaventura de Sousa y César Rodríguez-Garavito (2005), "Law, Politics, and the Subaltern in Counter-Hegemonic Globalization", en B. S. Santos y C. Rodríguez Garavito (eds.), *Law and Globalization from Below: Towards a Cosmopolitan Legality*, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 1-26.

Santos, Boaventura de Sousa; João Arriscado Nunes y Maria Paula Meneses (2007). "Opening Up the Canon of Knowledge and Recognition of Difference", en B. S. Santos (ed.), *Another Knowledge is Possible*, Londres, Verso, pp. xix-lxii.

Sassen, Saskia (1999), *Guests and Aliens*, Nueva York, The New Press.

Saul, Ben (2005), "Definition of 'Terrorism'" en "The UN Security Council: 1985-2004", *Chinese Journal of International Law*, 4 (1), pp. 141-166.

Scheppele, Kim Lane (2004a), "Other People's Patriot Acts: Europe's Response to September 11", *Loyola Law Review*, 50 (1), pp. 89-148.

—— (2004b), "Law in a Time of Emergency: States of Exception and the Temptations of 9/11", *University of Pennsylvania Journal of Constitutional Law*, 6 (5), pp. 1001-1083.

—— (2006), "North American Emergencies: the use of Emergency Powers in Canada and the United States", *International Journal of Constitutional Law*, 4 (2), pp. 213-243.

Schiebinger, Londa (1989), *The Mind has No Sex: Women in the Origins of Modern Science*, Cambridge, M. A., Harvard University Press.

—— (1999), *Has Feminism Changed Science?,* Cambridge, M. A., Harvard University Press.

Schmitt, Carl (2003), *The Nomos of the Earth in the International Law of the Jus Publicum Europaeum*, Nueva York, Telos Press.

Schwartz, Philip J. (1988), *Twice Condemned: Slaves and the Criminal Laws of Virginia, 1705-1865*, Baton Rouge, Louisiana State University Press.

Sekhon, Vijay (2003), "Civil Rights of Others: Antiterrorism, the Patriot Act, and Arab and South Asian American Rights in Post-9/11 American Society", Texas Forum on Civil Liberties & Civil Liberties, 8 (1), pp. 117-148.

Sen, Sumit (1999), "Stateless Refugees and the Right to Return: The Bihari Refugees of South Asia – Part I", *International Journal of Refugee Law*, 11, pp. 625-645.

—— (2000), "Stateless Refugees and the Right to Return: The Bihari Refugees of South Asia - Part II", *International Journal of Refugee Law*, 12, pp. 41-70.

Sen, Jai; Anita Anand; Arturo Escobar y Peter Waterman (eds.) (2004), *World Social Forum: Challenging Empires*, Nueva Delhi, Viveka Foundation.

Silverstein, Paul A. (2005), "Immigrant Racialization and the new Savage Slot: Race, Migration, and Immigration in the New Europe", *Annual Review of Anthropology*, 34, pp. 363-384.

Snyder, Francis (1993), *Soft Law and Institutional Practice in the European Community*, Florencia, European University Institute (IEUI Working Paper LAW, 93/95).

—— (2002), "Governing Globalization", en *Trasnational Legal Processes: Globalization and Power Disparities*, Londres, Butterworths, pp. 65-97.

Spivak, G. C. (1999), *A Critique of Postcolonial Reason: toward a History of the Vanishing Present*, Cambridge, Harvard University Press.

Soper, Kate (1995), *What Is Nature? Culture, Politics and the Non-Human*, Cambridge, Cambridge University Press.

Steyn, Johan (2004), "Guantanamo Bay: the Legal Black Hole", *International and Comparative Law Quarterly*, 53, pp. 1-15.

Strauss, Marcy (2004), *Torture, New York Law School Law Review*, 48, pp. 201-274.

Sunseri, Thaddeus (1993), "Slave Ransoming in German East Africa, 1885-1922", *The International Journal of African Historical Studies*, 26 (3) pp. 481-511.

Taylor, Margaret H. (2004), "Dangerous by Decree: Detention without Bond in ImmigrationProceedings", *Loyola Law Review*, 50 (1), pp. 149-172.

Teivainen, Teivo (próximamente), *Democracy in Movement: The World Social Forum as a Political Process*, Londres, Routledge.

Teubner, Gunther (1986), "Transnational Politics: Contention and Institutions in International Politics", *Annual Review of Political Science*, 4, pp. 1-20.

Toulmin, Stephen (2001), *Return to Reason*, Cambridge, Harvard University Press.

Trawick, Paul B. (2003), *The Struggle for Water in Peru: comedy and tragedy in the Andean commons*, Stanford, Stanford University Press.

Trubek, David y James Moscher (2003), "New Governance, Employment Poli-

cy, and the European Social Model", *Governing Work and Welfare in a New Economy*, edited by Gunther Teubner, Berlin, De Gruyter, pp. 33-58.

Trubek, David y Louise G. Trubek (2005), "Hard and Soft Law in the Construction of Social Europe: the Role of the Open Method of Co-ordination", *European Law Journal*, 11 (3), pp. 343–364.

Tully, James (2007), "The Imperialism of Modern Constitutional Democracy", en Martin Loughlin y Neil Walker (eds.), *Constituent Power and Constitutional Form*, Oxford, Oxford University Press.

Tushnet, Mark (1981), *The American Law of Slavery, 1810-1860*, Princeton, Princeton University Press.

Unger, Roberto (1998), *Democracy Realized*, Londres, Verso.

Van Bergen, Jennifer y Douglas Valentine, (2006), "The Dangerous World of Indefinite Detentions: Vietnam to Abu Ghraib", *Case Western Reserve Journal of International Law*, 37 (5-3), pp. 449-508.

Van de Linde, Erik, Kevin O'Brien, Gustav Lindstrom, Stephan de Spiegeleire, Mikko Vayrynen y Han de Vries (2002), Quick Scan of Post 9/11 National Counter-terrorism Policymaking and Implementation in Selected European Countries (Research project for the Netherlands Ministry of Justice), Leiden, RAND Europe.

Visvanathan, Shiv (1997), *A Carnival for Science: Essays on Science, Technology and Development*, Oxford, Oxford University Press.

Wahl, Jenny B. (1996), "The Jurisprudence of American Slave Sales", *The Journal of Economic History*, 56(1), pp. 143-169.

Wallerstein, Immanuel M. (1974), *The Modern World-system*, Nueva York, Academic Press.

—— (2004), *World-systems Analysis: an introduction*, Durham, Duke University Press.

Whitehead, John W. y Steven H. Aden, (2002), "Forfeiting Enduring Freedom for Homeland Security: A Constitutional Analysis of the USA Patriot Act and the Justice Department's Anti-Terrorism Initiatives", *American University Law Review*, 51 (6), pp. 1081-1133.

Williams, Eric (1994[1944]), *Capitalism and Slavery*, Chapel Hill, University of North Carolina Press.

Wilson, William Justus (1987), *The Truly Disadvantaged: the Inner City, the Underclass and Public Policy*, Chicago, University of Chicago Press.

Wiredu, Kwasi (1990), "Are there Cultural Universals?", *Quest*, 4 (2), pp. 5-19.

—— (1996), *Cultural Universals and Particulars: an African Perspective*, Bloomington, Indiana University Press.

—— (1997), "African Philosophy and Inter-cultural Dialogue", *Quest*, 11 (1/2), pp. 29-41.

Wishnie, Michael J. (2004), "State and Local Police Enforcement of Immigration Laws", *University of Pennsylvania Journal of Constitutional Law*, 6 (5), pp. 1084-1115.

Wrebner, Pnina (1999), "Global Pathways: Working Class Cosmopolitans and

the Creation of Transnational Ethnic Worlds", *Social Anthropology*, 7 (1), pp. 17-37.

Werbner, Richard (2002), "Cosmopolitan Ethnicity, Entrepreneurship and the Nation: Minority Elites in Botswana", *Journal of Southern African Studies*, 28 (4), pp. 731-753.

Zelman, Joshua D. (2002), "Recent Developments in International Law: Anti-Terrorism Legislation – Part One: an Overview", *Journal of Transnational Law & Policy*, 11 (1), pp. 183-200.

II. PARA UNA EMANCIPACIÓN MÁS ALLÁ DE LO POSCOLONIAL

5. EL FIN DE LOS DESCUBRIMIENTOS IMPERIALES*

DESCUBRIMIENTO DE LUGARES

Aunque es cierto que no hay descubrimientos sin descubridores y descubiertos, lo más intrigante es que teóricamente no es posible saber quién es quién. Esto es, el descubrimiento es necesariamente recíproco: quien descubre es también descubierto y viceversa (Godinho, 1988).[1] ¿Por qué es entonces tan fácil, en la práctica, saber quién es el descubridor y quién el descubierto? Porque siendo el descubrimiento una relación de poder y de saber, es descubridor quien tiene mayor poder y saber y, en consecuencia, capacidad para declarar al otro como descubierto. Es la desigualdad del poder y del saber la que transforma la reciprocidad del descubrimiento en apropiación del descubierto. En este sentido, todo descubrimiento tiene algo de imperial, es una acción de control y sumisión. El segundo milenio, mucho más que el primero, fue el milenio de los descubrimientos imperiales. Fueron muchos los descubridores pero el más importante, indudablemente, fue Occidente, en sus múltiples encarnaciones. El otro, el descubierto, asumió tres formas principales: Oriente, el salvaje y la naturaleza.

Antes de referirnos a cada uno de los descubrimientos imperiales y a sus vicisitudes hasta el presente, es importante tener en cuenta sus características principales. El descubrimiento imperial tiene dos dimensiones: una empírica, el acto de descubrir, y otra conceptual, la idea de lo que se descubre. Contrariamente a lo que puede pensarse, la dimensión conceptual precede a la empírica: la idea sobre lo que

* Traducido por Ana Esther Ceceña de su versión original ("Oriente: Entre diferenças e desencontros", *Noticias do milénio*, 1999, pp. 44-51) para su publicación en *Chiapas*, 11, México, Instituto de Investigaciones Económicas, Universidad Nacional Autónoma de México, Ediciones Era, 2001, pp. 17-27.

[1] Vitorino Magalhães Godinho, a pesar de criticar a quienes cuestionan el concepto de descubrimiento en el contexto de la expansión europea, reconoce que descubrimiento en sentido pleno sólo existió en el caso del descubrimiento de las islas desiertas (Madeira, Azores, Islas de Cabo Verde, São Tomé y Príncipe, Ascensão, Santa Helena, islas de Tristão da Cunha).

se descubre comanda el acto del descubrimiento y sus derivaciones. La especificidad de la dimensión conceptual de los descubrimientos imperiales es la idea de la inferioridad del otro. El descubrimiento no se limita a establecer esa inferioridad sino que la legitima y la profundiza. Lo que se descubre está lejos, abajo y en los márgenes, y esa "ubicación" es la clave para justificar las relaciones entre descubridor y descubierto.

La producción de la inferioridad es crucial para sustentar el descubrimiento imperial y por eso es necesario recorrer múltiples estrategias de inferiorización. En este campo puede decirse que Occidente no ha carecido de imaginación. Entre estas estrategias podemos mencionar la guerra, la esclavitud, el genocidio, el racismo, la descalificación, la transformación del otro en objeto o recurso natural y una vasta sucesión de mecanismos de imposición económica (tributos, colonialismo, neocolonialismo y por último globalización neoliberal), de imposición política (cruzadas, imperio, estado colonial, dictadura y por último democracia) y de imposición cultural (epistemicidio, misiones, asimilación y finalmente industrias culturales y cultura de masas).

ORIENTE

Desde la perspectiva de Occidente, Oriente es el descubrimiento primordial del segundo milenio. Occidente no existe sin el contraste con el no-Occidente. Oriente es el primer espejo de diferenciación en ese milenio. Es el lugar cuyo descubrimiento descubre el lugar de Occidente; el comienzo de la historia que empieza a ser entendida como universal. Es un descubrimiento imperial que en tiempos diferentes asume contenidos diferentes. Oriente es, antes que nada, la civilización alternativa a Occidente: tal como el sol nace en Oriente, allí nacieron también las civilizaciones y los imperios. Ese mito de los orígenes tiene tantas lecturas posibles como las que Occidente tiene de sí mismo, aunque éstas, por su lado, no existan más que en términos de la confrontación con lo no occidental. Un Occidente decadente ve en Oriente la Edad de Oro; un Occidente boyante ve en Oriente la infancia del progreso civilizatorio.

Las dos lecturas están vigentes a lo largo del milenio pero, en la medida que éste avanza, la segunda toma la primacía y asume su for-

mulación más extrema en Hegel para quien "la historia universal va de Oriente hacia Occidente". Asia es el principio y Europa el fin absoluto de la historia universal, es el lugar de la consumación de la trayectoria civilizatoria de la humanidad. La idea bíblica y medieval de la sucesión de los imperios (*translatio imperii*) se transforma, en Hegel, en el camino triunfante de la Idea Universal desde los pueblos asiáticos hacia Grecia, Roma y finalmente Alemania. América del Norte es el futuro errado pero, como se construye con población excedente europea, no contradice la idea de Europa como lugar de culminación de la historia universal. Así, este eje Oriente-Occidente contiene, simultáneamente, una sucesión y una rivalidad civilizatoria y, por ello, es mucho más conflictivo que el eje Norte-Sur, que se constituye por la relación entre la civilización y su contrario, la naturaleza y el salvaje. Aquí no hay conflicto propiamente porque la civilización tiene una primacía natural sobre lo que no es civilizado. Según Hegel, África no forma parte siquiera de la historia universal. Para Occidente, Oriente es siempre una amenaza, mientras que el Sur es apenas un recurso. La superioridad de Occidente reside en ser simultáneamente Occidente y Norte.

Los cambios en la construcción simbólica de Oriente a lo largo del milenio encuentran su correspondiente en las transformaciones de la economía mundial. Hasta el siglo XV, podemos decir que Europa, y por lo tanto Occidente, es la periferia de un sistema-mundo con su centro localizado en Asia Central y en India. Sólo a partir de la mitad del milenio, con los descubrimientos, ese sistema-mundo es sustituido por otro, capitalista y planetario, cuyo centro es Europa.

A inicios del milenio, las cruzadas son la primera gran confirmación de Oriente como amenaza. La conquista de Jerusalén por los turcos y la creciente vulnerabilidad de los cristianos de Constantinopla frente al avance del Islam fueron los motivos de la guerra santa. Inflada por el papa Urbano II, una oleada de celo religioso invadió Europa, reivindicando para los cristianos el derecho inalienable a la tierra prometida. Las peregrinaciones a la tierra santa y el santo sepulcro, que en ese momento movilizaban multitudes –treinta años antes de la primera cruzada algunos obispos organizaron una peregrinación de siete mil personas, una jornada laboriosa de Reno a Jordán (Gibbon, 1928: 31)–, fueron el preludio de la guerra contra el infiel. Una guerra santa que reclutó a sus soldados tanto con la concesión papal de otorgar indulgencia plena (absolución de todos los pecados

y cancelación de las penitencias acumuladas) a todos los que se alistaran bajo la bandera de la cruz, como con el imaginario de los paraísos orientales, sus tesoros, minas de oro y diamantes, palacios de mármol y cuarzo y ríos de leche y miel. Como cualquier otra guerra santa, ésta supo multiplicar a los enemigos de la fe para ejercitar su vigor y, por eso, mucho antes de Jerusalén, en plena Alemania, la cruzada sació su sed de sangre y de pillaje, por primera vez, contra los judíos.

Las sucesivas cruzadas y sus vicisitudes sellaron la concepción de Oriente que dominó durante todo el milenio: Oriente como civilización temida y temible y como recurso para ser explotado por la guerra y el comercio. Ésa fue la concepción que presidió los descubrimientos planeados en la Escuela de Sagres, aunque los portugueses no dejaron de imprimirle su propio retoque. Tal vez debido a su posición geográfica periférica en Occidente, vieron a Oriente con menos rigidez: como la civilización temida y admirada a la vez. El rechazo violento iba acompañado de veneración, y los intereses del comercio marcaban el predominio de una u otro. Por otro lado, el descubrimiento del camino marítimo hacia India es el más occidental de todos los descubrimientos, en la medida en que las costas de África oriental y el océano Índico habían sido descubiertas mucho tiempo antes por las flotas árabes e indias.

La concepción sobre Oriente que predominó en el milenio occidental tuvo su consagración científica en el siglo XIX con el llamado orientalismo, concepción que domina en las ciencias y las humanidades europeas desde el final del siglo XVIII. Según Said (1979: 300), esa concepción se asienta en los siguientes dogmas: una distinción total entre "nosotros", los occidentales, y "ellos", los orientales; Occidente es racional, desarrollado, humano, superior, mientras que Oriente es aberrante, subdesarrollado e inferior; Occidente es dinámico, diverso, capaz de autotransformación y autodefinición, mientras que Oriente es estático, eterno, uniforme, incapaz de autorrepresentarse; Oriente es temible (ya sea por el peligro amarillo, las hordas mongoles o los fundamentalistas islámicos) y tiene que ser controlado por Occidente (mediante la guerra, ocupación, pacificación, investigación científica, ayuda para el desarrollo, etcétera).

La contraparte del orientalismo fue la idea de superioridad intrínseca de Occidente, la conjunción en esta zona del mundo de una serie de características peculiares que volvieron posible, aquí y sólo aquí, un desarrollo científico, cultural, económico y político sin pre-

cedentes. Max Weber (1988) fue uno de los grandes teorizadores del predominio inevitable de Occidente. El hecho de que Joseph Needham (1954) y otros hayan demostrado que, hasta el siglo XV, la civilización china no era en nada inferior a la occidental no repercutió, hasta hoy, en el sentido común occidental sobre la superioridad genética, por así decir, de Occidente.

Llegamos al comienzo del tercer milenio prisioneros de la misma concepción sobre Oriente. Hay que destacar, además, que las concepciones asentadas en contrastes dicotómicos tienen siempre un fuerte componente de especulación: cada uno de los términos de la distinción se mira en el espejo del otro. Si es verdad que las cruzadas sellaron la concepción sobre Oriente que prevalece hoy en Occidente, no es menos cierto que, para el mundo musulmán, las cruzadas –ahora llamadas guerras o invasiones francas– conformaron una imagen de Occidente –un mundo bárbaro, arrogante, intolerable, incumplido en sus compromisos– que igualmente domina hasta hoy (Maalouf, 1983).

Las referencias empíricas de la concepción que tiene Occidente sobre Oriente cambiaron a lo largo del milenio pero la estructura que les da sentido se mantuvo intacta. En una economía globalizada, Oriente, en cuanto recurso, fue profundamente reelaborado. Es hoy, sobre todo, un inmenso mercado por explorar, y China es el cuerpo material y simbólico de ese Oriente. Por algún tiempo más, Oriente será todavía un recurso petrolífero, y la Guerra del Golfo es la expresión del valor del petróleo en la estrategia del Occidente hegemónico. Pero, además de todo, Oriente continúa siendo una civilización temida o temible. Sobre dos formas principales, una de matriz política –el llamado "despotismo oriental"– y otra de matriz religiosa –el llamado "fundamentalismo islámico"–, Oriente sigue siendo el otro civilizatorio de Occidente, una amenaza permanente contra la que se exige una vigilancia incansable. Oriente sigue siendo un lugar peligroso, cuya peligrosidad crece con su geometría.

La mano que traza las líneas del peligro es la del miedo y, por eso, el tamaño de la fortaleza que la exorciza varía de acuerdo con la percepción de la vulnerabilidad. Cuanto mayor sea la percepción de la vulnerabilidad de Occidente, mayor es el tamaño de Oriente. ¿De ahí que los defensores de la alta vulnerabilidad no se contenten con una concepción restringida de Oriente, tipo "fundamentalismo islámico", y apunten hacia una concepción mucho más amplia, la "alianza con-

fucionista islámica", de la que habla Samuel Huntington? Se trata, finalmente, de la lucha de Occidente contra el resto del mundo. Contrariamente a lo que podría parecer, la percepción de la alta vulnerabilidad, lejos de ser una manifestación de debilidad, es una manifestación de fuerza y se traduce en la potenciación de la agresividad. Sólo quien es fuerte puede justificar el ejercicio de la fuerza a partir de la vulnerabilidad.

Un Occidente sitiado, altamente vulnerable, no se limita a ampliar el tamaño de Oriente; restringe su propio tamaño. Esta restricción tiene un efecto perverso: la creación de Orientes dentro de Occidente. Éste es el significado de la guerra de Kosovo: un Occidente esclavo transformado en una forma de despotismo oriental. Por eso es que los kosovares, para estar del lado "correcto" de la historia, no pueden ser islámicos. Tienen que ser, apenas, minorías étnicas.

EL SALVAJE

Si Oriente es para Occidente un espacio de alteridad, el salvaje es el espacio de la inferioridad. El salvaje es la diferencia incapaz de constituirse en alteridad. No es el otro porque no es siquiera plenamente humano.[2] Su diferencia es la medida de su inferioridad. Por eso, lejos de constituir una amenaza civilizatoria, es tan sólo la amenaza de lo irracional. Su valor es el de su utilidad. Sólo vale la pena confrontarlo en la medida en que es un recurso o una vía de acceso a un recurso. La incondicionalidad de los fines –la acumulación de metales preciosos, la expansión de la fe– justifica el total pragmatismo de los medios: esclavitud, genocidio, apropiación, conversión, asimilación.

Los jesuitas, despachados al servicio de D. Joao III hacia Brasil y Japón casi al mismo tiempo, fueron los primeros en testimoniar la diferencia entre Oriente y el salvaje:

> Entre Brasil y ese vasto Oriente la disparidad era inmensa. Ahí, pueblos de una civilización exquisita [...] Aquí selvas vírgenes y salvajes desnudos. Para

[2] En uno de los relatos recogidos por Ana Barradas (1992), los indios son descritos como "verdaderos seres inhumanos, bestias de la selva incapaces de comprender la fe católica [...], salvajes dispersos, feroces y viles, se parecen en todo a los animales salvajes menos en la forma humana [...]".

el aprovechamiento de la tierra poco se podría contar con su dispersa población indígena, cuya cultura no sobrepasaba la edad de piedra. Era necesario poblarla, establecer en la tierra inculta una verdadera "colonización". Muy distinto que en el Oriente superpoblado donde India, Japón y sobre todo China habían deslumbrado, en plena Edad Media, los ojos y la imaginación de Marco Polo (De Anchieta, 1984).

La idea del salvaje pasó por varias metamorfosis a lo largo del milenio. Su antecedente conceptual se encuentra en la teoría de la "esclavitud natural" de Aristóteles. De acuerdo con esta teoría, la naturaleza creó dos partes, una superior, destinada a mandar, y otra inferior, destinada a obedecer. Así, es natural que el hombre libre mande al esclavo, el marido a la mujer, el padre al hijo. En cualquiera de estos casos quien obedece está total o parcialmente privado de razón y voluntad y, por eso, está interesado en ser tutelado por quien las posee plenamente. En el caso del salvaje, esta dualidad alcanza una expresión extrema en la medida en que no es siquiera plenamente humano; medio animal, medio hombre, monstruo, demonio, etc. Esta matriz conceptual varió a lo largo del milenio y, tal como sucedió con Oriente, fue la economía política y simbólica de la definición de "nosotros" la que determinó la definición de "ellos". Si es verdad que dominaron las visiones negativas del salvaje, no es menos cierto que las concepciones pesimistas de "nosotros", de Montaigne a Rousseau, de De las Casas a Vieira, estuvieron en la base de las visiones positivas del salvaje en tanto que "buen salvaje".

En el segundo milenio, América y África fueron el lugar por excelencia del salvaje, en tanto que descubrimientos imperiales. Y tal vez América más que África, considerando el modelo de conquista y colonización que prevaleció en el "Nuevo Mundo", como significativamente fue designado por Américo Vespucio el continente que rompía la geografía del mundo antiguo confinado a Europa, Asia y África. Es con referencia a América y a los pueblos indios sometidos al yugo europeo como se suscita el debate fundador sobre la concepción del salvaje en el segundo milenio. Este debate que, en contra de las apariencias, está hoy tan abierto como hace cuatrocientos años, se inicia con los descubrimientos de Cristóbal Colón y Pedro Álvarez Cabral y alcanza su clímax en la "Disputa de Valladolid", convocada en 1550 por Carlos V, en la que se confrontaron dos discursos paradigmáticos sobre los pueblos indígenas y su dominación, protagonizados por

Juan Ginés de Sepúlveda y Bartolomé de Las Casas. Para Sepúlveda, sustentado en Aristóteles, es justa la guerra contra los indios porque son los "esclavos naturales", seres inferiores, homúnculos, pecadores inveterados, que deben ser integrados en la comunidad cristiana, por la fuerza, al grado de llegar a la eliminación, si fuera necesario. El amor al prójimo, dictado por una moral superior, puede llegar así, sin contradicción, a justificar la destrucción de los pueblos indios: en la medida que se resisten a la dominación "natural y justa" de los seres superiores, los indios son culpables de su propia destrucción. Es por su propio beneficio por lo que son integrados o destruidos (Sepúlveda, 1979).

A este paradigma del descubrimiento imperial, basado en la violencia civilizatoria de Occidente, contrapone De Las Casas su lucha por la liberación y la emancipación de los pueblos indios, a quienes consideraba seres racionales y libres, dotados de cultura e instituciones propias, con quienes la única relación legítima era el diálogo constructivo sustentado en razones persuasivas "suavemente atractivas y exhortativas de la voluntad" (De Las Casas, 1992). Fustigando la hipocresía de los conquistadores, como más tarde hará el padre Antonio Vieira, De Las Casas denuncia la declaración de inferioridad de los indios como un artificio para compatibilizar la más brutal explotación con el inmaculado cumplimiento de los dictados de la fe y las buenas costumbres.

Pero aun con el brillo de De Las Casas fue el paradigma de Sepúlveda el que prevaleció porque era el único compatible con las necesidades del nuevo sistema mundial capitalista centrado en Europa.

En el terreno concreto de los misioneros dominaron casi siempre las ambigüedades y los compromisos entre los dos paradigmas. El padre José de Anchieta es tal vez uno de los primeros ejemplos. Aun con repugnancia por la antropofagia y la concupiscencia de los brasiles, "gente bestial y carnicera", el padre De Anchieta encuentra legítimo sujetarlos bajo el yugo de Cristo, porque "así [...] serán obligados a hacer, por la fuerza, aquello a lo que no es posible conducirlos por amor",[3] al tiempo que sus superiores de Roma le recomendaban evitar fricciones con los portugueses "porque es importante mantenerlos benévolos".[4] Pero, por otro lado, igual que De Las Casas, De Anchieta

[3] (De Anchieta, 1984) Carta del 1 de octubre de 1554, p. 79.

[4] (De Anchieta, 1984) Carta del general Everardo para el padre José de Anchieta del 19 de agosto de 1579, p. 299.

se enreda en el conocimiento de las costumbres y las lenguas indígenas y ve en los ataques de los indios a los portugueses un castigo divino "por las muchas sinrazones que han hecho a esta nación antes nuestros amigos, asaltándolos, capturándolos y matándolos, muchas veces con muchas mentiras y engaños".[5] Casi veinte años después, De Anchieta se lamentaría de que "la mayor parte de los indios, naturales de Brasil, se ha consumido, y algunos pocos, que se han conservado con la diligencia y trabajo de la Compañía, están tan oprimidos que en poco tiempo se desgastarán".[6]

Con matices, es el paradigma de Sepúlveda el que prevalece todavía hoy marcando la posición occidental sobre los pueblos amerindios y africanos. Expulsada de las declaraciones universales y de los discursos oficiales es, sin embargo, la posición que domina las conversaciones privadas de los agentes de Occidente en el Tercer Mundo, ya sean embajadores, funcionarios de la ONU, del Banco Mundial o del Fondo Monetario Internacional, empresarios, etc. Es ese discurso privado sobre negros e indios lo que moviliza subterráneamente los proyectos de desarrollo después embellecidos públicamente con declaraciones de solidaridad y derechos humanos.

LA NATURALEZA

La naturaleza es el tercer gran descubrimiento del segundo milenio, concomitante, por cierto, al del salvaje amerindio. Si el salvaje es, por excelencia, el lugar de la inferioridad, la naturaleza lo es de la exterioridad. Pero, como lo que es exterior no pertenece y lo que no pertenece no es reconocido como igual, el lugar de la exterioridad es también el de la inferioridad. Igual que el salvaje, la naturaleza es simultáneamente una amenaza y un recurso. Es una amenaza tan irracional como el salvaje pero, en el caso de la naturaleza, la irracionalidad deriva de la falta de conocimiento sobre ella, un conocimiento que permita dominarla y usarla plenamente como recurso. La violencia civilizatoria que, en el caso de los salvajes, se ejerce a través de la destrucción de los conocimientos nativos tradicionales y de la inculca-

[5] (De Anchieta, 1984) Carta del 8 de enero de 1565, p. 210.
[6] (De Anchieta, 1984) Carta del 7 de agosto de 1583, p. 338.

ción del conocimiento y la fe "verdaderos", en el caso de la naturaleza se ejerce a través de la producción de un conocimiento que permita transformarla en recurso natural. En ambos casos, no obstante, las estrategias de conocimiento son básicamente estrategias de poder y dominación. El salvaje y la naturaleza son, de hecho, las dos caras del mismo designio: domesticar la "naturaleza salvaje", convirtiéndola en un recurso natural. Es esa voluntad única de domesticar la que vuelve tan ambigua y frágil la distinción entre recursos naturales y humanos tanto en el siglo XVI como hoy.

De la misma manera que la construcción del salvaje, también la de la naturaleza obedeció a las exigencias de la constitución del nuevo sistema mundial centrado en Europa. En el caso de la naturaleza, esa construcción se sustentó en una portentosa revolución científica de donde salió la ciencia tal y como hoy la conocemos, la ciencia moderna. De Galileo a Newton, de Descartes a Bacon, emerge un nuevo paradigma científico que separa la naturaleza de la cultura y de la sociedad, y la somete a una predeterminación bajo leyes matemáticas. El dios que justifica la sumisión de los indios tiene, en el caso de la naturaleza, su equivalente funcional en las leyes que hacen coincidir previsiones con acontecimientos y transforman esa coincidencia en la prueba de sumisión de la naturaleza. Siendo una interlocutora tan estúpida e imprevisible como el salvaje, la naturaleza no puede ser comprendida sino apenas explicada, y explicarla es la tarea de la ciencia moderna. Para ser convincente y eficaz, este descubrimiento de la naturaleza no puede cuestionar la naturaleza del descubrimiento. Y, con el tiempo, lo que no puede ser cuestionado deja de ser una cuestión, se vuelve evidente.

Este paradigma de construcción de la naturaleza, a pesar de presentar algunos indicios de crisis, sigue siendo el dominante. Dos de sus consecuencias tienen una preeminencia especial al final del milenio: la crisis ecológica y la cuestión de la biodiversidad. Transformada en recurso, la naturaleza no tiene otra lógica que la de ser explotada hasta la extenuación. Separada del hombre y de la sociedad, no es posible pensar en interacciones mutuas. Esa segregación no permite formular equilibrios ni límites y es por eso que la ecología sólo puede afirmarse a través de la crisis ecológica.

Por otro lado, la cuestión de la biodiversidad viene a replantear en un nuevo plano la superposición matricial entre el descubrimiento del salvaje y el de la naturaleza. No es por casualidad que al final

del milenio buena parte de la biodiversidad del planeta se encuentre en los territorios de los pueblos indios. Para ellos, la naturaleza nunca fue un recurso natural, fue siempre parte de su propia naturaleza como pueblos indios y, en consecuencia, la preservaron preservándose siempre que pudieron escapar de la destrucción occidental. Hoy, a semejanza de lo que ocurrió en los albores del sistema capitalista mundial, las empresas transnacionales de la farmacéutica, la biotecnología y la ingeniería genética procuran transformar a los indios en recursos pero no de trabajo sino en recursos genéticos, en instrumentos de acceso no ya al oro y la plata sino, a través del conocimiento tradicional, a la flora y la fauna bajo la forma de biodiversidad.

LOS LUGARES FUERA DE LUGAR

Identifiqué los tres grandes descubrimientos matriciales del segundo milenio: Oriente como el lugar de la alteridad, el salvaje como el de la inferioridad y la naturaleza como el de la exterioridad. Son descubrimientos matriciales porque acompañaron todo el milenio o buena parte de él, al punto que al comienzo del tercer milenio, y a pesar de algunos cuestionamientos, permanecen intactos en su capacidad de alimentar el modo en que Occidente se ve a sí mismo y a todo lo que no identifica consigo.

El descubrimiento imperial no reconoce igualdad, derechos o dignidad en lo que descubre. Oriente es el enemigo, el salvaje es inferior y la naturaleza es un recurso a merced de los humanos. Como relación de poder, el descubrimiento imperial es una relación desigual y conflictiva, pero es también una relación dinámica. ¿Por cuánto tiempo el lugar descubierto mantiene el estatuto de descubierto? ¿Por cuánto tiempo el lugar descubierto permanece en el lugar del descubrimiento? ¿Cuál es el impacto del descubierto sobre el descubridor? ¿Puede ser descubierto el descubridor? ¿Puede el descubridor descubrirse? ¿Son posibles los redescubrimientos?

El comienzo del nuevo milenio es un tiempo propicio para los cuestionamientos. En el borde del tiempo, la perplejidad parece ser la forma menos dañina de convivir con la dramatización de las opciones o con la falta de ellas. El sentimiento de urgencia es el resultado de la acumulación de múltiples preguntas en la misma hora y lugar.

Bajo el peso de la urgencia, las horas pierden minutos y los lugares se comprimen.

Y es bajo el efecto de esta urgencia y del desorden que provoca que los lugares descubiertos por el milenio occidental dan signos de inconformismo. En la intimidad, ese inconformismo coincide totalmente con el autocuestionamiento y la autorreflexión de Occidente. ¿Es posible sustituir el Oriente por la convivencia multicultural? ¿Es posible sustituir al salvaje por la igualdad en la diferencia y por la autodeterminación? ¿Es posible sustituir la naturaleza por una humanidad que la incluya? Éstas son las preguntas que este tercer milenio tratará de responder.

BIBLIOGRAFÍA

Barradas, Ana (1992), *Ministros da noite. Libro negro da expansão portuguesa,* Lisboa, Antígona.

De Anchieta, José (1984), *Obras completas,* Lisboa, Loyola, vol. 6.

De Las Casas, Bartolomé (1992), *Obras completas,* t. x, Madrid, Alianza Editorial.

Gibbon, Edward (1928), *The Decline and Fall of the Roman Empire,* 6 vols., Londres, J. M. Dent and Sons.

Godinho, Vitorino M. (1988), "Que significa descobrir?", en Adauto Novaes (comp.), *A descoberta do homen e do mundo,* São Paulo, Companhia das Letras.

Maalouf, Amin (1983), *As cruzadas vistas pelos Arabes,* Lisboa, Difel.

Montaigne, Michel de (1998), *Ensaios,* Lisboa, Relógio D'Água.

Needham, Joseph (1954), *Science and Civilization in China,* 6 vols., Cambridge, Cambridge University Press.

Said, Edward (1979), *Orientalism,* Nueva York, Vintage Books.

Sepúlveda, Juan Ginés de (1979), *Tratado sobre las justas causas de la guerra contra los indios,* México, Fondo de Cultura Económica.

Weber, Max (1988), *La ética protestante y el espíritu del capitalismo,* Madrid, Colofón.

6. NUESTRA AMÉRICA. REINVENTANDO UN PARADIGMA SUBALTERNO DE RECONOCIMIENTO Y REDISTRIBUCIÓN*

EL SIGLO EUROPEO-AMERICANO

Según Hegel, la historia universal transcurre de Oriente a Occidente. Asia es el principio, mientras Europa es el fin último de la historia universal, el sitio donde culmina la trayectoria civilizatoria de la humanidad. La idea bíblica y medieval de la sucesión de los imperios (*translatio imperii*), en Hegel se torna la forma triunfal de la Idea Universal. En cada era, un pueblo asume la responsabilidad de conducir la Idea Universal, convirtiéndose así en el pueblo universal histórico, un privilegio que por turnos ha pasado de los pueblos asiáticos a los griegos, luego a los romanos y, finalmente, a los germanos. América, o más bien Norteamérica, conlleva para Hegel un futuro ambiguo, en tanto no choque con el cumplimiento último de la historia universal en Europa. El futuro de (Norte) América es aún un futuro europeo, conformado por las sobras de la población europea.

Esta idea hegeliana subyace a la concepción dominante de que el siglo XX fue el siglo americano: el *siglo europeo-americano*. Implícita queda la noción de que la americanización del mundo, empezando por la americanización de Europa misma, no es sino un efecto del ardid universal de la razón, propio de Europa, que al llegar al Extremo Occidente, y sin reconciliarse con el exilio al que Hegel lo ha condenado, es forzado a desandar sobre sus huellas y de nuevo trazar el camino de su hegemonía sobre Oriente. La americanización, como forma hegemónica de globalización, es entonces el tercer acto del drama milenario de la supremacía occidental. El primer acto, en gran medida un acto fallido, fueron las Cruzadas, que dieron inicio al segundo milenio de la era cristiana; el segundo acto, iniciado a mitad del segundo milenio, fueron los descubrimientos y la subse-

* Traducido por Ramón Vera Herrera de "Nuestra América: Reinventing a Subaltern Paradigme of Recognition and Redistribution", *Theory, Culture and Society*, 18 (2-3), 1-33. Publicado en *Chiapas* 12, México, Instituto de Investigaciones Económicas, Universidad Nacional Autónoma de México, Ediciones Era, 2001, pp. 31-69

cuente expansión europea. En esta concepción milenarista, el *siglo europeo-americano* conlleva poca novedad; no es sino otro siglo europeo, el último del milenio. Después de todo, Europa ha contenido siempre muchas Europas, algunas dominantes, otras dominadas. Estados Unidos de América es la última Europa dominante; como las previas, ejerce su poder incuestionado sobre las Europas dominadas. Los señores feudales de la Europa del siglo XI desearon y tuvieron tan poca autonomía respecto del papa Urbano II, aquel que los reclutó para las Cruzadas, como los países de la Unión Europea actuales tienen respecto de Estados Unidos de Clinton, que los reclutan para las guerras balcánicas.[1] De un episodio al otro, lo único que se ha restringido es la concepción imperante del Occidente dominante. Mientras más restringida es la concepción de lo que es Occidente, más cerca queda Oriente. Jerusalén es ahora Kosovo.

Bajo estas condiciones es difícil imaginar alternativa alguna al régimen actual de relaciones internacionales que se ha vuelto un elemento central de lo que llamo globalización hegemónica. No obstante, tal alternativa no es sólo necesaria sino urgente, dado que el régimen actual se torna más violento e impredecible conforme pierde coherencia, agravando así la vulnerabilidad de los grupos sociales, las regiones o las naciones subordinados. El peligro real, que ocurre tanto en las relaciones intranacionales como en las internacionales, es la emergencia de lo que llamo fascismo societario. Al huir de Alemania pocos meses antes de su muerte, Walter Benjamin escribió sus *Tesis sobre la teoría de la Historia,* impulsado por la idea de que la sociedad europea vivía entonces un momento de peligro. Pienso que hoy vivimos también un momento así. En tiempos de Benjamin el peligro era el surgimiento del fascismo como régimen político. En nuestro tiempo, el peligro es el surgimiento del fascismo como régimen societario. A diferencia del fascismo político, el fascismo societario es pluralista, coexiste con facilidad con el estado democrático y su tiempo-espacio preferido; en vez de ser nacional, es a la vez local y global.

El fascismo societario está formado por una serie de procesos sociales mediante los cuales grandes segmentos de la población son expulsados o mantenidos irreversiblemente fuera de cualquier tipo de contrato social (Santos, 1998a). Son rechazados, excluidos y arro-

[1] Puede ahondarse más en las relaciones entre el papa y los señores feudales en torno a las Cruzadas consultando a Gibbon, 1928.

jados a una suerte de estado de naturaleza hobbesiana, sea porque nunca han formado parte de contrato social alguno y probablemente nunca lo hagan (me refiero a los descastados precontractuales de cualquier parte del mundo y el mejor ejemplo es tal vez la juventud de los guetos urbanos), o porque fueron excluidos o expulsados de algún contrato social del que eran parte (éstos son los desclasados poscontractuales, los millones de obreros del posfordismo, los campesinos después del colapso de los proyectos de reforma agraria u otros proyectos de desarrollo).

En tanto régimen societario, el fascismo se manifiesta como el colapso de las más triviales expectativas de la gente que vive bajo su dominio. Lo que llamamos sociedad es un manojo de expectativas estabilizadas, que van de los horarios del Metro al salario a fin de mes, o un empleo al terminar la educación superior. Las expectativas se estabilizan mediante una serie de escalas y equivalencias compartidas: a un trabajo dado le corresponde una paga dada, a un crimen particular le corresponde un castigo particular, para un riesgo hay un seguro previsto. La gente que vive en un fascismo societario está privada de estas escalas y equivalencias compartidas y, por ello, no tiene expectativas estabilizadas. Vive en un constante caos de expectativas donde los actos más triviales se empatan con las más dramáticas consecuencias. Afrontan muchos riesgos sin seguridad alguna. Gualdino Jesús, un *pataxó* del nordeste brasileño, simboliza la naturaleza de tales riesgos. Había llegado a Brasilia a participar en la marcha de los Sin Tierra. La noche era tibia y decidió dormir en una banca, en la parada del autobús. En las primeras horas de la mañana fue asesinado por tres jóvenes de clase media; uno, hijo de un juez, otro, de un oficial del ejército. Cuando los jóvenes confesaron a la policía, dijeron que mataron al indígena por divertirse. "Ni siquiera sabían que era un indio, suponiendo que era un vagabundo sin hogar." El hecho se menciona aquí como una parábola de lo que llamo fascismo societario.

La expansión del fascismo societario es entonces un futuro factible. Existen muchos signos de que esta posibilidad es real. Si se permite que la lógica del mercado se desparrame de la economía a todos los campos de la vida social y se convierta en el único criterio para establecer interacciones sociales y políticas, la sociedad se tornará ingobernable y éticamente repugnante. El resultado será que cualquier orden que se logre será de tipo fascista, como ya lo predijeran hace décadas Schumpeter (1962 [1942]) y Polanyi (1963 [1944]).

Sin embargo, es importante no perder de vista, como mi ejemplo muestra, que no es el Estado el que puede tornarse fascista sino las relaciones sociales –locales, nacionales e internacionales–. Este desfasamiento en las relaciones sociales, entre inclusión y exclusión, se ha profundizado tanto que se torna más y más espacial: los incluidos viven en áreas civilizadas, los excluidos en áreas salvajes. Se levantan barreras entre ellos (condominios cerrados, comunidades cercadas). Por ser potencialmente ingobernables, en las zonas salvajes el Estado democrático se ha legitimado democráticamente para actuar de un modo fascista. Es más probable que esto ocurra mientras menos se revise el consenso que mantiene a este Estado débil. Hoy queda más claro que sólo un Estado democrático fuerte puede expresar eficazmente sus propias debilidades, y que sólo un Estado democrático fuerte puede promover la emergencia de una fuerte sociedad civil. De otra manera, una vez cumplido el ajuste estructural, en lugar de confrontarnos con un Estado débil lo haremos con mafias fuertes, como ocurre ahora en el caso de Rusia.

Argumento entonces que la alternativa a la expansión de un fascismo societario es construir una nueva pauta de relaciones locales, nacionales y transnacionales, basada en el principio de la redistribución (equidad) y en el principio del reconocimiento (diferencia). En un mundo globalizado, tales relaciones deben emerger como globalizaciones contrahegemónicas. La pauta que las sustente debe ser mucho más amplia que una serie de instituciones. Dicha pauta conduce a una cultura política transnacional encarnada en nuevas formas de socialidad y subjetividad. A fin de cuentas, implica una nueva ley "natural" revolucionaria, tan revolucionaria como lo fueron las concepciones de la ley natural en el siglo XVII. Por razones que trataré de aclarar, a esta ley "natural" la denomino ley cosmopolita barroca.

En los márgenes del *siglo europeo-americano,* arguyo, emergió otro siglo, uno en verdad nuevo y americano. Yo le llamo el *siglo americano de Nuestra América.* Mientras el primero entraña una globalización hegemónica, este último contiene en sí mismo el potencial para globalizaciones contrahegemónicas. Debido a que este potencial yace en el futuro, el siglo de *Nuestra América* bien puede ser el nombre del siglo que comienza.

En la primera sección de este texto explico lo que entiendo por globalización, y en particular globalización contrahegemónica. Luego especifico con algún detalle los rasgos más sobresalientes de la idea de *Nuestra América* tal como fue concebida en el espejo del *si-*

glo europeo-americano. En la segunda sección analizo el *ethos* barroco, concebido como el arquetipo cultural de la subjetividad y la sociabilidad de *Nuestra América.* Mi análisis resalta aspectos del potencial emancipador de la nueva ley "natural" barroca, concebida como una ley cosmopolita, una ley que no se basa en Dios ni en la naturaleza abstracta, sino en la cultura social y política de grupos sociales cuya vida cotidiana recibe su energía de la necesidad de transformar sus estrategias de sobrevivencia en fuente de innovación, creatividad, transgresión y subversión. En las últimas secciones trato de mostrar por qué este potencial emancipador y contrahegemónico de *Nuestra América* está lejos de haberse materializado y cómo puede llevarse a la práctica en el siglo XXI. Finalmente, identifico cinco áreas, todas ellas profundamente incrustadas en la experiencia secular de *Nuestra América,* las cuales, desde mi punto de vista, serán los principales terrenos de disputa en la lucha entre las globalizaciones –hegemónica y contrahegemónica–, que conformarán el espacio para que surja una nueva cultura política transnacional, y para la ley "natural" barroca que la legitime. En cada uno de estos terrenos, el potencial emancipador de las luchas obtiene su premisa de la idea de que una política de la redistribución no puede conducirse con éxito sin una política del reconocimiento y viceversa.

LAS GLOBALIZACIONES CONTRAHEGEMÓNICAS

Antes de proceder, debo aclarar lo que quiero significar con globalización hegemónica y contrahegemónica. La mayoría de los autores concibe sólo una forma de globalización y rechaza la distinción entre globalización hegemónica y globalizaciones contrahegemónicas.[2] Si la globalización se concibe como una sola, la resistencia a ella por parte de las víctimas –concediendo que sea posible que resistan– sólo puede asumir la forma de la localización. Jerry Mander, por ejemplo, habla de "la viabilidad de economías diversificadas y localizadas, de escala más pequeña, enganchadas a las fuerzas externas pero no dominadas por ellas" (1996: 18). Douthwaite afirma que

[2] Muchas perspectivas diferentes convergen en esto: véanse Robertson, 1992; Escobar, 1995; Castells, 1996; Mander y Goldsmith, 1996; Hopkins y Wallerstein, 1996; Ritzer, 1996.

> dado que una insustentabilidad local no puede cancelar sustentabilidades locales en otra parte, un mundo sustentable consistiría en un número de territorios, cada uno sustentable independientemente de los otros. En otras palabras, en vez de una economía global que dañara a todo el mundo hasta el colapso, un mundo sustentable podría contener una plétora de economías regionales (subnacionales) que produjeran todo lo esencial para vivir de los recursos de sus territorios, y que fueran, como tal, independientes unas de otras (1999: 171).

Desde este punto de vista, el viraje a lo local es obligado. Es la única manera de garantizar la sustentabilidad.

Parto de la presuposición de que lo que llamamos globalización consiste en series de relaciones sociales; conforme estas series de relaciones sociales cambian, también lo hace la globalización. En sentido estricto, no existe una entidad aislada llamada globalización; hay, más bien, globalizaciones, y deberíamos usar el término únicamente en plural. Por otra parte, si las globalizaciones son paquetes de relaciones sociales, éstos tienden a implicar conflictos; de ahí la idea de los vencedores y los derrotados. Con más frecuencia de lo que parece, el discurso de la globalización es el recuento de los vencedores en su propia versión. En ésta, su victoria es aparentemente tan absoluta que los vencidos terminan desapareciendo del cuadro por completo.

Y aquí mi definición de globalización: el proceso por el cual una condición o entidad local dada logra extender su alcance por todo el globo y, al hacerlo, desarrolla la capacidad de designar como local a alguna entidad o condición social rival.

Las implicaciones más importantes de esta definición son, primero, que en las condiciones del sistema-mundo capitalista occidental no existe una globalización genuina. Eso que llamamos globalización es siempre la globalización exitosa de un localismo dado. En otras palabras, no existe condición global alguna para la que no podamos hallar una raíz local, un fondo cultural específico. La segunda implicación es que la globalización entraña localización, esto es, la localización es la globalización de los derrotados. De hecho, vivimos en un mundo de localización, tanto como vivimos en un mundo de globalización. Sería igualmente correcto en términos analíticos que definiéramos la situación actual de nuestros tópicos de investigación en términos de localización y no de globalización. La razón por la que preferimos este último término tiene que ver con que el discurso científico hegemónico

tiende a preferir el relato del mundo según lo cuentan los vencedores. Para dar cuenta de las relaciones de poder asimétricas en el interior de lo que llamamos globalización, he sugerido que distingamos cuatro modos de producirla: localismos globalizados, globalismos localizados, cosmopolitismo y herencia común de la humanidad (Santos, 1995: 252-377). Según esta concepción, los primeros dos modos abarcan lo que llamo globalización hegemónica: surgen de las fuerzas del capitalismo global y se caracterizan por la naturaleza radical de la integración global que posibilitan, sea por exclusión o por inclusión. Los excluidos –países o pueblos, incluso continentes como África– están integrados a la economía global por las formas específicas en que son excluidos de ésta. Esto explica por qué hay tanto en común, más de lo que estamos dispuestos a admitir, entre los millones de personas que viven en las calles, en los guetos urbanos, en las reservas, en los campos de la muerte de Urabá o Burundi, en los Andes o en la frontera amazónica, en los campos de refugiados, en los territorios ocupados o en los "talleres de sudor" que utilizan a millones de niños como trabajadores cautivos.

Las otras dos formas de globalización –el cosmopolitismo y la herencia común de la humanidad– son lo que llamo globalizaciones contrahegemónicas. Por todo el mundo los procesos hegemónicos de exclusión encuentran diferentes formas de resistencia –iniciativas de base, organizaciones locales, movimientos populares, redes transnacionales de solidaridad, nuevas formas de internacionalismo obrero– que intentan contrarrestar la exclusión social abriendo espacios para la participación democrática y la construcción comunitaria, ofreciendo alternativas a las formas dominantes de desarrollo y conocimiento; en suma, en favor de la inclusión social. Estos vínculos locales/globales y el activismo transfronterizo constituyen un nuevo movimiento democrático transnacional. A partir de las manifestaciones en Seattle en noviembre de 1999 contra la Organización Mundial de Comercio y aquéllas en Praga en septiembre de 2000 contra el Banco Mundial y el Fondo Monetario Internacional, este movimiento se está convirtiendo en un nuevo componente de la política internacional y, de manera más general, es parte de una nueva cultura política progresista. Las nuevas redes de solidaridad local-global se enfocan en una amplia variedad de asuntos: derechos humanos, medio ambiente, discriminación étnica y sexual, biodiversidad, normas laborales, sistemas de protección alternativa, derechos indígenas, etcétera (González Casanova, 1998; Keck y Sikkink, 1998; Tarrow, 1999; Evans, 2000; Brysk, 2000).

Este nuevo "activismo más allá de las fronteras" constituye un paradigma emergente que, siguiendo a Ulrich Beck, podríamos denominar una subpolítica emancipadora transnacional, el *Geist* político de las globalizaciones contrahegemónicas. La credibilidad de tal subpolítica transnacional está aún por establecerse y su sustentabilidad continúa siendo una cuestión abierta. Si medimos su influencia y éxito a la luz de los cuatro siguientes niveles –creación de tópicos y establecimiento de un programa; cambios en la retórica de quienes deciden; cambios institucionales; impacto efectivo en políticas concretas–, existe fuerte evidencia para afirmar que ha tenido éxito en confrontar la globalización hegemónica en los dos primeros niveles de influencia. Está por verse qué tanto éxito puede tener, y en cuánto tiempo, en los dos últimos niveles de influencia, que son más demandantes.

Para los propósitos de mi argumentación, hay que resaltar dos características de la subpolítica transnacional. La primera, una positiva, es que a diferencia de los modernos paradigmas occidentales de transformación social progresista (la revolución, el socialismo, la socialdemocracia), la subpolítica transnacional está por igual involucrada con la política de la equidad (redistribución) y con la política de la diferencia (reconocimiento). Esto no significa que estas dos clases de política estén presentes por igual en diferentes clases de luchas, campañas o movimientos. Algunas luchas privilegian una política de la equidad. Éste es el caso de las campañas contra los "talleres de sudor" o los nuevos movimientos de internacionalismo laboral. Otras luchas, por el contrario, pueden privilegiar una política de la diferencia, como son las campañas contra el racismo y la xenofobia en Europa o algunos movimientos por derechos indígenas, aborígenes o tribales en Latinoamérica, Australia, Nueva Zelanda e India. Otras luchas más pueden explícitamente combinar la política de la equidad con la política de la diferencia. Tal es el caso de algunas campañas contra el racismo y la xenofobia en Europa, los movimientos de mujeres en todo el mundo, las campañas en contra del saqueo de la biodiversidad (o biopiratería), casi todas ellas localizadas en territorios indígenas, y la mayoría de los movimientos indígenas. La articulación entre reconocimiento y redistribución se torna aún más visible cuando contemplamos estos movimientos, iniciativas y campañas como una nueva constelación de significados emancipadores políticos y culturales en un mundo globalizado de manera dispareja. Hasta el momento, tales significados no conllevan una autorreflexión. Uno de los propósitos de este trabajo es apuntar un posible camino hacia este fin.

La otra característica de la subpolítica transnacional es negativa. Hasta ahora, las teorías de la separación han prevalecido sobre las teorías que pregonan la unión entre la gran variedad de movimientos, campañas e iniciativas existentes. De hecho, lo verdaderamente global es sólo la lógica de la globalización hegemónica, que fija un equilibrio que mantiene tales movimientos separados y mutuamente ininteligibles. Por ello, la noción de una globalización contrahegemónica tiene un fuerte componente utópico y su significado pleno puede asirse sólo mediante procedimientos indirectos. Yo distingo tres procedimientos principales: la sociología de las ausencias, la teoría de la traducción y la puesta en práctica de *nuevos Manifiestos*.

La *sociología de las ausencias* es el procedimiento por el cual aquello que no existe, o cuya existencia es socialmente inasible o inexpresable, se concibe como el resultado activo de un proceso social dado. La sociología de las ausencias inventa o devela cualquier condición, experimento, iniciativa o concepción política y social suprimida con éxito por las formas hegemónicas de la globalización, o aquellas que no se ha permitido que existan ni sean pronunciables como necesidad o aspiración. En el caso específico de la globalización contrahegemónica, la sociología de las ausencias es el procedimiento mediante el cual puede rearmarse el carácter incompleto de una lucha antihegemónica o la ineficacia de la resistencia local en un mundo globalizado. Dicho carácter incompleto y tal ineficacia se derivan de los vínculos ausentes (suprimidos, inimaginados, desacreditados) que podrían conectar tales luchas con otras en algún otro lugar del mundo, lo que fortalecería su potencial para construir alternativas contrahegemónicas creíbles. A mayor precisión de esta sociología de las ausencias, mayor claridad habrá en la percepción de una ineficacia o un carácter incompleto. De todas maneras, aquello universal o global construido por la sociología de las ausencias, lejos de negar o eliminar lo particular o local, los alienta a mirar más allá como condición para una resistencia exitosa y para generar alternativas posibles.

La noción de que la experiencia social está formada por inexperiencia social es nodal para la sociología de las ausencias. Ésta es tabú para las clases dominantes que promueven la globalización hegemónica capitalista y su paradigma cultural legitimador: por un lado, la modernidad eurocéntrica o lo que Scott Lash (1999) llama alta modernidad; por el otro, lo que yo llamo posmodernidad celebratoria (1999b). Las clases dominantes siempre tienden a dar por hecho que,

en su experiencia particular, sufren las consecuencias de la ignorancia, la vileza o la peligrosidad de las clases dominadas. Lejos de su consideración, en verdad ausente, está su propia inexperiencia de lo que representan el sufrimiento, la muerte y el pillaje impuestos como experiencia a las clases, grupos y pueblos oprimidos.[3] Para estos últimos, sin embargo, es crucial incorporar a su experiencia la inexperiencia de los opresores en torno al sufrimiento, la humillación y explotación que les imponen. La sociología de las ausencias confiere a las luchas contrahegemónicas un cosmopolitismo, es decir, una apertura hacia los otros y un conocimiento más amplio. Éste es el tipo de saber que Fernández Retamar tiene presente cuando asegura: "Sólo hay un tipo de persona que realmente conoce a plenitud la literatura de Europa: el colonial" (1989: 28).

Para generar tal apertura, es necesario recurrir a un segundo procedimiento: la *teoría de la traducción*. Una lucha particular o local dada (por ejemplo, una lucha indígena o feminista) sólo reconoce a otra (digamos, una lucha obrera o ambiental) en la medida en que ambas pierden algo de su particularismo o localismo. Esto ocurre cuando se crea una inteligibilidad mutua entre tales luchas. La inteligibilidad mutua es un prerrequisito para lo que denomino autorreflexión interna, una que combine la política de la equidad con la política de la diferencia entre movimientos, iniciativas, campañas y redes. Esta ausencia de autorreflexión es lo que permite que prevalezcan las teorías de la separación sobre las teorías de la unión. Algunos movimientos, iniciativas y campañas se agrupan en torno al principio de la equidad; otros, en torno al principio de la diferencia. La teoría de la traducción es el procedimiento que permite una inteligibilidad mutua. A diferencia de la teoría de la acción transformadora, la teoría de la traducción mantiene intacta la autonomía de las luchas como su condición, ya que sólo lo diferente puede traducirse. Hacerse mutuamente inteligibles significa identificar lo que une y es común a las entidades que se hallan separadas por sus diferencias recíprocas. La teoría de la traducción permite identificar el terreno común que subyace a una lucha indígena, a una lucha feminista, a una lucha ecológica, etc., sin cancelar nada de la autonomía o la diferencia que les da sustento.

Una vez identificado, lo que une y es común a diferentes luchas

[3] Una brillante excepción es el ensayo de Montaigne sobre "Los caníbales" (1580 [1958]), escrito al inicio de la modernidad eurocéntrica.

antihegemónicas se convierte en un principio de acción en la medida en que se identifica como la solución al carácter incompleto y a la ineficacia de las luchas que permanecen confinadas a su particularismo o localismo. Este paso ocurre al *poner en práctica nuevos manifiestos*. Es decir, planes de acción detallados de alianzas que son posibles porque se basan en denominadores comunes, y que movilizan ya que arrojan una suma positiva, porque confieren ventajas específicas a todos los que participan en ellas de acuerdo con su grado de participación.

Así concebidas, la subpolítica emancipadora o la globalización contrahegemónica entrañan condiciones demandantes. Es de esperar un equilibrio tenso y dinámico entre diferencia y equidad, entre identidad y solidaridad, entre autonomía y cooperación, entre reconocimiento y redistribución. El éxito de los procedimientos arriba mencionados depende, por lo tanto, de factores culturales, políticos y económicos. En los ochenta, "el giro cultural" contribuyó decisivamente a resaltar los polos de las diferencias, la identidad, la autonomía y el reconocimiento, pero con frecuencia lo hizo en forma culturalista, es decir, minimizando los factores económicos y políticos. Así, no se consideraban los polos de la equidad, la solidaridad, la cooperación y la redistribución. En el inicio de un nuevo siglo, después de casi veinte años de una fiera globalización neoliberal, debe recobrarse el balance entre estos polos. Desde la perspectiva de una posmodernidad de oposición, es central la idea de que no puede haber reconocimiento sin redistribución (Santos, 1998a: 121-139). Quizás la mejor manera de formular esta idea sea recurrir a un dispositivo modernista, la noción de un metaderecho fundamental: el derecho a tener derechos. Tenemos el derecho a ser iguales siempre que las diferencias nos disminuyan; tenemos el derecho a ser diferentes siempre que la igualdad nos reste características. He aquí un híbrido normativo: es modernista porque se basa en un universalismo abstracto, pero está formulado de tal forma que sancione a un posmodernismo de oposición basado tanto en la redistribución como en el reconocimiento.

Como lo he expresado, las nuevas constelaciones de significado que trabajan en el interior de la subpolítica emancipadora transnacional no han alcanzado aún su momento de autorreflexión. Es crucial que este momento ocurra si ha de reinventarse la cultura política de los nuevos siglo y milenio. La única forma de alentar su emergencia es excavando en las ruinas de las tradiciones marginadas, suprimidas o silenciadas sobre las que la modernidad eurocéntrica construyó su

propia supremacía. Son, sin duda, "otra modernidad" (Lash, 1999).

A mi entender, el *siglo americano* de *Nuestra América* es el que mejor ha formulado la idea de una emancipación social basada en el metaderecho de tener derechos y en el equilibrio dinámico entre reconocimiento y redistribución que éste presupone. También ha mostrado, dramáticamente, la dificultad de construir, sobre esa base, prácticas emancipadoras trascendentes.

EL SIGLO AMERICANO DE NUESTRA AMÉRICA

"Nuestra América" es el título de un breve ensayo de José Martí, publicado en el periódico mexicano *El Partido Liberal* el 30 de enero de 1891. En este artículo, excelente resumen del pensamiento martiano presente en varios periódicos latinoamericanos de su tiempo, Martí expresó una serie de ideas que creo dieron sustento al *siglo americano* de *Nuestra América,* una serie de ideas que otros –como Mariátegui y Osvaldo de Andrade, Fernando Ortiz y Darcy Ribeiro– han continuado.

Las ideas principales de este programa son las siguientes. Primero, *Nuestra América* se halla en las antípodas de la América europea. Es la América *mestiza* fundada por el cruzamiento, a veces violento, de mucha sangre europea, india y africana. Es la América capaz de sondear profundamente en sus propias raíces para después edificar un conocimiento y un gobierno que no fueran importación, y que estuvieran adecuados a su realidad. Sus raíces más profundas se hallan en las luchas de los pueblos amerindios contra los invasores; es ahí donde están los verdaderos precursores de los *independentistas* latinoamericanos (Fernández Retamar, 1989: 20). Se pregunta Martí: "¿No es acaso evidente que América fue paralizada por el mismo golpe que paralizó a los indios?" Y se responde: "Hasta que los indios no caminen, América misma no comenzará a caminar bien" (1963, vol. VII: 336-337). Aunque en "Nuestra América" Martí aborda principalmente el racismo antiindio, en otro pasaje se refiere también a los negros: "Un ser humano es más que blanco, más que mulato, más que negro [...] Las dos clases de racistas son igualmente culpables: el racista blanco y el racista negro" (*ibid.*, vol. II: 299).

La segunda idea en torno a *Nuestra América* es que en sus raíces mezcladas reside su infinita complejidad, su nueva forma de univer-

salismo que enriqueció al mundo. Dice Martí: "No existe el odio de raza porque no hay razas" (*ibid.*, vol. VI: 22). En esta frase reverbera el mismo liberalismo radical que había animado a Simón Bolívar a proclamar que América Latina era "una pequeña humanidad", una "humanidad en miniatura". Esta suerte de universalismo ubicado y contextualizado habría de convertirse en una de las consignas más perdurables de *Nuestra América*.

En 1928, el poeta brasileño Osvaldo de Andrade publicó el *Manifiesto antropófago*. Por antropofagia entendía la capacidad americana para devorar todo lo ajeno e incorporarlo para crear así una identidad compleja, una nueva y constantemente cambiante identidad:

> Sólo aquello que no es mío me interesa. La ley de los hombres. La ley del antropófago [...] Contra todos los importadores de conciencia enlatada. La palpable existencia de la vida. La mentalidad prelógica para estudio del señor Levy-Bruhl [...] He preguntado a un hombre qué es la ley. Me dijo que es la garantía de ejercer la posibilidad. Su nombre era Galli Mathias. Me lo tragué. Antropofagia. La absorción del enemigo sagrado. Convertirlo en tótem. La aventura humana. La finalidad terrena. Empero, sólo las élites puras han conseguido la antropofagia carnal, aquella que guarda en sí misma el más alto sentido de la vida y que evita los males identificados por Freud, los demonios catequéticos (Andrade, 1990: 47-51).

Este concepto de antropofagia, irónico en relación con la representación europea del "instinto caribe", es bastante cercano al concepto de transculturación desarrollado en Cuba por Fernando Ortiz, algunos años después, en los años cuarenta (Ortiz, 1973). Buscando un ejemplo más reciente, cito al antropólogo brasileño Darcy Ribeiro, que en un arranque de humor brillante dijo:

> Es bastante fácil hacer una Australia: tómese a unos cuantos franceses, ingleses, irlandeses e italianos, láncelos a una isla desierta, maten entonces a los indios y hagan una Inglaterra de segunda, maldita sea, o de tercera, qué mierda. Brasil debe percatarse que eso es una mierda, que Canadá es una mierda, porque sólo repite Europa. Esto sólo para mostrar que la nuestra es una aventura en pos de una nueva humanidad, el mestizaje en cuerpo y alma. Mestizo es lo que está bien (1996: 104).

La tercera idea fundadora de *Nuestra América* es que para poder construirla sobre fundamentos genuinos debe conferírsele conocimiento genuino. Martí de nuevo: "Valen más las trincheras de las

ideas que las trincheras de piedra" (1963, vol. VI: 16). Pero para lograr esto, las ideas deben estar enraizadas en las aspiraciones de los pueblos oprimidos. "Así como el mestizo auténtico conquistó al exótico criollo, el libro importado fue conquistado en América por el hombre natural" (*ibid.*: 17). Por eso Martí argumenta:

> La universidad europea debe rendirse ante la universidad americana. La historia de América, de los incas al presente, debe enseñarse a la perfección, aun si no enseñamos los argonautas de Grecia. Nuestra propia Grecia es preferible a una Grecia que no sea nuestra. Tenemos más necesidad de ella. Los políticos nacionales deben remplazar a los políticos extranjeros y exóticos. Injértese el mundo en nuestras repúblicas, pero el tronco debe ser aquel de nuestras repúblicas. Y dejemos en silencio al pedante conquistado: no hay patria de la cual un individuo pueda estar más orgulloso que nuestras desdichadas repúblicas americanas (*ibid.*: 18).

Este conocimiento ubicado, que demanda una atención continua a la identidad, a la conducta y al involucramiento en la vida pública, es en verdad lo que distingue a un país, no las atribuciones imperiales de niveles de civilización. Martí distingue al intelectual del hombre cuya experiencia de vida lo ha hecho sabio. Y dice: "No hay pugna entre civilización y barbarie sino entre falsa erudición y naturaleza" (*ibid.*: 17).

Nuestra América conlleva así un fuerte componente epistemológico. En vez de importar ideas extranjeras, uno debe buscar las realidades específicas del continente desde una perspectiva latinoamericana. Ignorarlas o menospreciarlas ha ayudado a los tiranos a acceder al poder, y ha dado pie a la arrogancia estadunidense de cara al resto del continente. "El desprecio del vecino formidable que no la conoce es la mayor amenaza a *Nuestra América,* y con urgencia debe conocerla para dejar de despreciarla. Siendo ignorante, tal vez la codicie. Una vez que la conozca, deberá, respetándola, quitarle las manos de encima" (*ibid.*: 22).

Por lo tanto, un conocimiento ubicado es condición para un gobierno ubicado. Como lo expresa Martí en otra parte, uno no puede

> gobernar nuevos pueblos con arreglos singulares y violentos, con leyes heredadas de cuatro siglos de prácticas liberales en Estados Unidos y diecinueve siglos de monarquía en Francia. Uno no detiene un golpe en el pecho del caballo del hombre común con alguno de los decretos de Hamilton. Uno no hace fluir la sangre coagulada de la raza india con un aforismo de Sieyes.

Y Martí añade: "En una república de indios, los gobernadores aprenden el idioma" (*ibid.*: 16-17).

Una cuarta idea fundadora de *Nuestra América* es que es la América de Calibán, no la de Próspero. La América de Próspero se halla al Norte pero habita también en el Sur entre aquellas élites intelectuales y políticas que rechazan las raíces indias y negras y miran hacia Europa y Estados Unidos como modelos a imitar en sus propios países, con persianas etnocéntricas que distinguen civilización de barbarie. En particular, Martí tiene presente una de las más tempranas formulaciones sureñas de la América de Próspero, el trabajo del argentino Domingo Sarmiento titulado *Facundo. Civilización y barbarie* publicado en 1845 (Sarmiento, 2005). En contra de este mundo de Próspero Andrade empuja su "instinto caribe":

Sin embargo no fueron los cruzados los que vinieron sino los evadidos de una civilización que ahora nos tragamos, porque somos fuertes y vengativos como los jabuti [...] No teníamos especulación, pero teníamos adivinación. Teníamos política, que es la ciencia de la distribución. Es un sistema social-planetario [...] Antes de que los portugueses descubrieran Brasil, Brasil había descubierto la felicidad (Andrade, 1990: 47-51).

La quinta idea básica de *Nuestra América* es que su pensamiento político, lejos de ser nacionalista, es internacionalista, y está fortalecido por una actitud anticolonialista y antiimperialista, dirigida contra Europa en el pasado y ahora contra Estados Unidos. Aquellos que piensan que la globalización neoliberal, del TLCAN a la Iniciativa de las Américas y la Organización Mundial de Comercio es algo nuevo, deberían leer los reportes de Martí acerca del Congreso Panamericano de 1889-1890 y de la Comisión Monetaria Internacional Americana de 1891. He aquí los comentarios de Martí sobre el Congreso Panamericano:

Nunca en América, desde la independencia, hubo asunto que demandase más sabiduría, que requiriese más vigilancia o llamado a una atención más clara y detallada, que la invitación que el poderoso Estados Unidos, pleno de productos invendibles y determinado a expandir su dominación sobre América, dirige a las naciones americanas con menos poder, vinculadas por un libre y amigable comercio con Europa, para formar una alianza contra ella y cortar sus contactos con el resto del mundo. América se las arregló para librarse de la tiranía de España; ahora, habiendo escrutado con ojos juiciosos las causas y factores antecedentes de tal invitación, es imperativo declarar, porque es cier-

to, que ha llegado el momento de que la América hispana declare su segunda independencia (1963, vol. VI: 4-6).

Según Martí, las concepciones dominantes en Estados Unidos respecto de América Latina debían incitar a esta última a desconfiar de todos los propósitos provenientes del Norte. Enfurecido, Martí acusa:

Ellos creen en la necesidad, el derecho bárbaro, como único derecho, de que "esto es nuestro porque lo necesitamos". Ellos creen en la incomparable superioridad de "la raza anglosajona contra la raza latina". Creen en la vileza de la raza negra que ellos esclavizaron en el pasado y que ahora humillan, y en la de la raza india que exterminan. Ellos creen que los pueblos de la América hispana están constituidos sobre todo por indios y negros (*ibid.*: 160).

El hecho de que *Nuestra América* y la América europea estén geográficamente cerca, y la conciencia de los peligros que devienen del desequilibrio entre ambas, pronto forzaron a *Nuestra América* a exigir su autonomía desde un pensamiento y una práctica provenientes del Sur: "El Norte debe quedar atrás" (*ibid.*, vol. II: 368). La visión de Martí surge de sus muchos años de exilio en Nueva York, durante los cuales trabó conocimiento cercano con "las entrañas del monstruo":

En el Norte no hay sustento ni raíz. En el Norte los problemas aumentan y no hay caridad ni patriotismo que los resuelva. Allí, los hombres no aprenden cómo amar a los demás, ni aman el suelo donde nacieron por azar. Allí se echó a andar una máquina que puede satisfacer con productos la voracidad del universo. Aquí los ricos se apilan de un lado y los desesperados del otro. El Norte se encierra y se llena de odio. El Norte debe quedar atrás (*ibid.*).

Sería difícil encontrar una predicción tan transparente de lo que fue el *siglo europeo-americano* y de la necesidad de encontrar una alternativa.

Según Martí, tal alternativa reside en una *Nuestra América* unificada que declare su autonomía frente a Estados Unidos. En un texto fechado en 1894, escribe:

Poco se sabe de nuestra sociología y de nuestras leyes precisas, como la siguiente: mientras más lejos nos mantengamos de Estados Unidos, más libres y prósperos serán los pueblos de América (*ibid.*, vol. VI: 26-27).

Más ambigua y utópica es la alternativa de Osvaldo de Andrade:

Queremos una revolución caribeña más grande que la revolución francesa. La unificación de todas las revueltas eficaces en pro de la humanidad. Sin nosotros, Europa no tendría ni su pobre declaración de los derechos del hombre (Andrade, 1990: 48).

En suma, para Martí el reclamo de igualdad sustenta la lucha contra la diferencia inequitativa tanto como el reclamo de la diferencia sustenta la lucha contra la igualdad inequitativa. La única legítima canibalización de la diferencia (la antropofagia de Andrade) es aquella de los subalternos porque sólo a través de ésta Calibán reconoce su propia diferencia de cara a las diferencias inequitativas que le han sido impuestas. En otras palabras, la antropofagia de Andrade digiere de acuerdo con sus propias entrañas.

EL *ETHOS* BARROCO: PROLEGÓMENOS PARA UNA NUEVA LEY COSMOPOLITA

Nuestra América no es un mero constructo intelectual para su discusión en los salones que dieron tanta vida a la cultura latinoamericana en las primeras décadas del siglo XX. Es un proyecto político, o más bien, una serie de proyectos políticos y un compromiso con los objetivos que conllevan. Ese compromiso arrastró a Martí al exilio y después a la muerte luchando por la independencia de Cuba. Osvaldo de Andrade lo dijo en forma de epigrama: "contra las élites vegetales. En contacto con el suelo" (*ibid.*: 49). Pero antes de convertirse en proyecto político, *Nuestra América* fue una forma de subjetividad y sociabilidad. Es una forma de ser y vivir permanentemente en tránsito y transitoriedad, cruzando fronteras, creando espacios fronterizos, acostumbrada al riesgo –con el cual ha vivido muchos años, mucho antes de la invención de la "sociedad del riesgo" (Beck, 1992)–, acostumbrada a perdurar con un nivel bajo de estabilidad en sus expectativas, en nombre de un optimismo visceral que nace de la potencialidad colectiva. Tal optimismo condujo a Martí a aseverar, en un periodo de pesimismo cultural vienés de *fin de siècle:* "Ser gobernador de una nueva nación significa ser creador" (1963, vol. VI: 17). La misma suerte de optimismo hizo a Andrade exclamar: "El gozo es una prueba en contrario" (1990: 51).

La subjetividad y la sociabilidad de *Nuestra América* son incómodas para el pensamiento institucionalizado y legalista, pero son afines al pensamiento utopista. Por utopía entiendo aquella exploración imaginativa de nuevos modos y estilos de capacidad y voluntad humanos, y la confrontación imaginativa de la necesidad de todo lo que existe –sólo porque existe– en pos de algo radicalmente mejor, por el cual vale la pena luchar, algo que la humanidad se merece plenamente (Santos, 1995: 479). Este estilo de subjetividad y sociabilidad es lo que denomino, siguiendo el pensamiento de Echeverría (1994), el *ethos* barroco.[4]

Sea que se le mire como un estilo artístico o como época histórica, el barroco es específicamente un fenómeno latino y mediterráneo, una forma excéntrica de la modernidad, del Sur al Norte, digamos. Su excentricidad deriva, en gran medida, del hecho de que haya ocurrido en países y en momentos históricos en los cuales el centro del poder era débil e intentaba esconder su debilidad dramatizando una sociabilidad conformista. La relativa ausencia de un poder central confiere al barroco un carácter abierto e inacabado que permite la autonomía y la creatividad de los márgenes y las periferias. Debido a su excentricidad y su exageración, el centro se reproduce a sí mismo como si fuera un margen. Es una imaginación centrífuga que se torna más fuerte conforme transitamos de las periferias internas del poder europeo a sus periferias externas en América Latina. Toda ella fue colonizada por centros débiles: Portugal y España. Portugal fue un centro hegemónico durante un breve periodo, entre los siglos XV y XVI, y apenas un siglo después España comenzó a declinar. Del siglo XVII en adelante, dejaron más o menos solas a las colonias, una marginación que posibilitó una creatividad cultural y social específica, a veces muy codificada, a veces caótica, a veces erudita o vernácula, a veces oficial, a veces ilegal. Tal mestizaje está tan fuertemente enraizado en las prácticas sociales de estos países que ha llegado a considerarse como el fundamento del *ethos* cultural típico de América Latina, manteniéndose desde el siglo XVII hasta nuestros días. Esta forma del barroco, en tanto manifestación de una instancia extrema de la debilidad del

[4] El *ethos* barroco que propongo aquí es muy diferente de la "melancolía barroca" de Lash (1999: p. 330). Nuestras diferencias se deben en parte a los distintos focos de lo barroco sobre los que basamos nuestro análisis; Europa en el caso de Lash, América Latina en mi caso.

centro, constituye un campo privilegiado para el desarrollo de una imaginación centrífuga, subversiva y blasfema.

Como época de la historia europea, el barroco fue un tiempo de crisis y transición: una crisis económica, social y política particularmente obvia en el caso de los poderes que apoyaron la primera fase de la expansión europea. En el caso de Portugal, la crisis provocó incluso que perdiera su independencia. Por motivos de sucesión monárquica, Portugal fue anexado a España en 1580, y no recuperó la independencia sino hasta 1640. Particularmente bajo el reinado de Felipe IV (1621-1665), la monarquía española atravesó por una severa crisis financiera que la arrastró también a una crisis política y cultural. Como apunta Maravall, ésta comenzó como una cierta conciencia de desasosiego y dificultad que "se agravó conforme el tejido social se vio seriamente afectado" (1990: 57). Los valores y los comportamientos eran cuestionados, la estructura de las clases sufrió algunos cambios, el bandolerismo y las conductas desviadas aumentaron, la rebelión y la sedición eran una amenaza constante. Fue por cierto un tiempo de crisis, y un tiempo de transición hacia nuevos modos de sociabilidad que el capitalismo emergente y el nuevo paradigma científico hicieron posibles; hacia nuevos modos de dominación basados no sólo en la coerción sino también en la integración cultural e ideológica. En gran medida, la cultura barroca es un instrumento de consolidación y legitimación del poder. Sin embargo, lo que para mí sigue siendo inspirador de la cultura barroca es su veta de subversión y excentricidad, la debilidad de los centros de poder que durante ese periodo buscaba legitimarse, el espacio de creatividad e imaginación que abrió, la turbulenta sociabilidad que alimentó. La configuración de la subjetividad barroca que quiero impulsar es un *collage* de diversos materiales históricos y culturales, algunos de los cuales, de hecho, no podemos, técnicamente, considerar que pertenezcan al periodo barroco.

La subjetividad barroca vive confortablemente en la suspensión temporal del orden y los cánones. Siendo una subjetividad de la transición, depende tanto del agotamiento como de las aspiraciones de los cánones; su temporalidad privilegiada es transitoriedad perenne. Carece de las certezas obvias de las leyes universales, de la misma manera que el estilo barroco carecía del universalismo clásico del Renacimiento. Debido a su dificultad para planear su propia repetición *ad infinitum,* la subjetividad barroca le apuesta a lo local, a lo particular, a lo momentáneo, a lo efímero y transitorio. Pero lo local no es vivi-

do en modo localista, es decir, no se experimenta como ortotopia; lo local aspira, más bien, a inventar otro lugar, una heterotopia, si no ya una utopía. Dado que se deriva de un profundo sentimiento de vacío y desorientación causado por el agotamiento de los cánones dominantes, el *confort* proporcionado por lo local no es el *confort* del descanso, sino un sentido de dirección. De nuevo, podemos observar aquí un contraste con el Renacimiento, como nos lo muestra Wölfflin: "A diferencia del Renacimiento, que buscaba en todo permanencia y reposo, el barroco tuvo desde el primer momento un *sentido de dirección* definido" (Wölfflin, 1979: 67).

La subjetividad barroca es contemporánea con todos los elementos que integra, y por lo tanto desdeña el evolucionismo modernista. Así, podríamos decir, la temporalidad barroca es la temporalidad de la interrupción. La interrupción es importante en dos sentidos, pues permite reflexividad pero también sorpresa. La reflexividad es la autorreflexión necesaria cuando se carece de mapas (sin mapas que guíen nuestros pasos debemos pisar con doble cuidado). Sin autorreflexión, en un desierto de cánones, el desierto en sí mismo se torna canónico. La sorpresa, por su parte, es en realidad suspenso; deriva de la suspensión alcanzada por la interrupción. Al suspenderse momentáneamente, la subjetividad barroca intensifica la voluntad y enciende la pasión. La "técnica barroca", argumenta Maravall, consiste en "suspender la resolución como para darle aliento, después de un momento transitorio y provisional, y así empujar, con más eficacia, auxiliados por dichas fuerzas retenidas y concentradas" (Maravall, 1990: 445).

La interrupción provoca maravillamiento y novedad, e impide el cierre y la consumación. De aquí surge el carácter inacabado y abierto de la sociabilidad barroca. La capacidad de maravillamiento, sorpresa y novedad es la energía que facilita una lucha en pos de una aspiración que es más convincente en tanto nunca podría cumplirse a plenitud. El fin del estilo barroco, dice Wölfflin, "no es representar un estado perfecto, sino sugerir un proceso incompleto y un momento hacia la consumación" (Wölfflin, 1979: 67).

La subjetividad barroca mantiene una relación muy especial con las formas. La geometría de la subjetividad barroca no es euclidiana; es fractal. La suspensión de las formas resulta de los usos extremos a los que recurre: es la *extremosidad* de Maravall (Maravall, 1990: 421). Para la subjetividad barroca, las formas son el ejercicio de la libertad

par excellence. La gran importancia del ejercicio de la libertad justifica que las formas sean tratadas con seriedad extrema, pese a que el extremismo pueda resultar en la destrucción de las formas mismas. La razón por la que Miguel Ángel es considerado con justicia uno de los padres del barroco se debe, según Wölfflin, "a que abordó las formas con una violencia y una seriedad terribles que sólo pueden encontrar expresión en lo informe" (Wölfflin, 1979: 82). Es lo que los contemporáneos de Miguel Ángel denominaron *terribilità*. El extremismo en el uso de las formas se fundamenta en un deseo de grandiosidad que es también el deseo de sorprender, tan bien expresado por Bernini: "Que nadie me hable de lo pequeño" (Tapié, 1988, vol. II: 188). El extremismo puede ejercerse en muchas maneras distintas, para resaltar la simplicidad o aun el ascetismo, o la exuberancia y la extravagancia, como ya lo apuntó Maravall. El extremismo del barroco permite que emerjan rupturas de las continuidades aparentes y mantiene las formas en un estado inestable de bifurcación permanente, para ponerlo en términos de Prigogine (1996). Uno de los ejemplos más elocuentes es *El éxtasis místico de santa Teresa*. En esta escultura, la expresión de santa Teresa está dramatizada de tal suerte que la representación más intensamente religiosa de la santa es aquella imagen profana de una mujer que disfruta de un orgasmo profundo. La representación de lo sagrado se desliza subrepticiamente hacia la representación de lo sacrílego.

El extremismo de las formas por sí solo permite que la subjetividad barroca entrañe la turbulencia y la excitación necesarias para continuar con la lucha en pos de las causas emancipatorias, en un mundo donde la emancipación se ha colapsado o ha sido absorbida por la reglamentación hegemónica. Hablar de extremismo es hablar de la excavación arqueológica que se lleva a cabo en el magma de las regulaciones, recuperando de éste los fuegos emancipadores, no importa qué tan débiles.

El mismo extremismo que produce formas, también las devora. Esta voracidad asume dos maneras: *sfumato* y *mestizaje*. En la pintura barroca, el *sfumato* es la dilución de los contornos y los colores contra los objetos, tales como nubes o montañas, mar y cielo. El *sfumato* permite que la subjetividad barroca cree lo cercano y lo familiar entre inteligibilidades diferentes, y hace posibles y deseables los diálogos transculturales. Sólo recurriendo al *sfumato,* por ejemplo, es posible dar forma a las configuraciones que combinan los derechos huma-

nos del tipo occidental con otras concepciones de la dignidad humana existentes en otras culturas (Santos, 1999a). La coherencia de las construcciones monolíticas se desintegra, sus fragmentos flotantes permanecen abiertos a nuevas coherencias e invenciones en formas multiculturales nuevas. El *sfumato* es como un magneto que atrae las formas fragmentarias hacia nuevas constelaciones y direcciones, apelando a sus contornos más vulnerables, inacabados y abiertos. El *sfumato* es, en suma, una militancia antifortalezas.

A su vez, el *mestizaje* es una manera de impulsar el *sfumato* a su culminación o extremo. Mientras que el *sfumato* opera mediante la desintegración de las formas y el reacomodo de los fragmentos, el *mestizaje* opera creando nuevos acomodos en constelaciones de significados, irreconocibles o blasfemos a la luz de sus fragmentos constitutivos. El *mestizaje* reside en la destrucción de la lógica que preside la formación de cada uno de sus fragmentos, y en la construcción de una nueva lógica. Este proceso de producción-destrucción tiende a reflejar las relaciones de poder existentes en las formas culturales originales (es decir, entre los grupos sociales que las apoyan) y es por ello por lo que la subjetividad barroca favorece aquel *mestizaje* en el cual las relaciones de poder son remplazadas por una autoridad compartida (una autoridad *mestiza*). América Latina ha logrado ser un suelo particularmente fértil para el *mestizaje*, y la región es uno de los terrenos más importantes para construir una subjetividad barroca.[5]

El *sfumato* y el *mestizaje* son los dos elementos constitutivos de lo que yo llamo, siguiendo a Fernando Ortiz, transculturación. En su famoso libro *Contrapunteo cubano*, publicado originalmente en 1940, Ortiz propone el concepto de transculturación para definir la síntesis de procesos de aculturación y neoculturación, en extremo intrincados, que han caracterizado siempre a la sociedad cubana. Según su pensamiento, los choques y descubrimientos culturales recíprocos, que en Europa ocurrieron lentamente a lo largo de más de cuatro milenios, en Cuba ocurrieron como saltos repentinos en menos de

[5] Véanse, entre otros, Pastor, *et al.* (1993) y Alberro (1992). En referencia al barroco brasileño, Coutinho (1990: 16) habla de un complejo "*mestiçajem barroco*". Véase también el concepto del "Atlántico negro" (Gilroy, 1993) como manera de expresar el *mestizaje* que caracteriza la experiencia cultural negra, una experiencia que no es específicamente africana, americana, caribeña o británica sino todas ellas al mismo tiempo. En el mundo de habla portuguesa, el *Manifiesto antropófago* de Osvaldo de Andrade es el ejemplo más contundente de *mestiçajem.*

cuatro siglos (1973: 131). A las transculturaciones precolombinas entre indios paleolíticos y neolíticos les siguieron muchas otras después del "huracán" entre las diversas culturas de Europa, y entre aquéllas y las varias culturas africanas y asiáticas. Según Ortiz, lo que desde el siglo XVI distingue a Cuba es el hecho de que todas sus culturas y pueblos fueron igualmente invasores, exógenos, todos ellos desgarrados de su cuna original, perseguidos por la separación y el transplante a una nueva cultura en formación (*ibid.*: 132). Este desajuste y esta transitoriedad permanentes permitieron nuevas constelaciones culturales que no pueden reducirse a la suma de los diferentes fragmentos que contribuyeron a ellas. El carácter positivo de este constante proceso de transición entre culturas es lo que Ortiz designa como transculturación. Para reforzar este nuevo carácter positivo, prefiero hablar de *sfumato* y no de aculturación, de *mestizaje* y no de neoculturación. La transculturación designa, por lo tanto, la voracidad y el extremismo con los que la sociabilidad barroca procesa formas culturales. Esta misma voracidad y este mismo extremismo están muy presentes en el concepto de antropofagia propio de Osvaldo de Andrade.

El extremismo con el que son vividas las formas por la subjetividad barroca enfatiza la calidad de artefacto retórico de prácticas, discursos y modos de la inteligibilidad. El artificio *(artificium)* es la fundación de una subjetividad suspendida entre los fragmentos. El artificio permite a la subjetividad barroca reinventarse a sí misma cuando las sociabilidades que conduce tienden a transformarse en microortodoxias. Mediante el artificio, la subjetividad barroca es lúdica y subversiva a la vez, como bien lo ilustra la fiesta barroca. La importancia de la fiesta en la cultura barroca, tanto en Europa como en América Latina, está bien documentada.[6] La fiesta hizo de la cultura barroca la primera instancia de cultura de masas de la modernidad. Los poderes políticos y eclesiásticos usaron su carácter ostentoso y celebratorio para reafirmar su grandeza y consolidar su control sobre las masas. Sin embargo, mediante sus tres componentes básicos –la desproporción, la risa y la subversión– la fiesta barroca está investida con un potencial de emancipación.

[6] Véase García de León para el caso de México (1993) y Ávila (1994) para el caso de Minas Gerais en Brasil. La relación entre la fiesta, particularmente la barroca, y el pensamiento utopista permanece aún inexplorada. Véase Desroche (1975) para acercarse a la relación entre el *fouriérisme* y la *société festive*.

La fiesta barroca es desproporcionada: requiere de una inversión extrema que, no obstante, se consume en un momento y en un espacio extremadamente limitados. Maravall lo dice así: "Se hace uso de medios abundantes y caros, se ejerce un esfuerzo considerable, las preparaciones son amplias, se echa a andar un aparato complicado y todo para obtener efectos en extremo efímeros, tanto en la forma del placer como en la sorpresa" (Maravall, 1990: 448). Sin embargo, la desproporción genera una intensificación especial que, a su vez, da pie a la voluntad de moverse, a la tolerancia del caos y al gusto por la turbulencia, sin los cuales la lucha en pos de una transición paradigmática no puede ocurrir.

La desproporción hace posibles el maravillamiento, la sorpresa, el artificio y la novedad. Pero sobre todo, posibilita la distancia juguetona y la risa. Dado que no es fácil codificar la risa, la modernidad capitalista le declaró la guerra al gozo, y así la risa fue considerada frívola, impropia, excéntrica, si no blasfema. Únicamente en los contextos codificados de la industria del entretenimiento pudo ser admitida la risa. Este fenómeno puede observarse también en los movimientos sociales anticapitalistas modernos (en los partidos laborales, en los sindicatos e incluso en los nuevos movimientos sociales) que han prohibido la risa y el juego, so pena de subvertir la seriedad de la resistencia. Es particularmente interesante el caso de los sindicatos, cuyas actividades tenían al principio un fuerte elemento lúdico y festivo (las fiestas obreras) que, no obstante, fue sofocado gradualmente, hasta que las actividades sindicales se hicieron demasiado serias y profundamente antieróticas. La prohibición de la risa y el juego es parte de lo que Max Weber llama la *Entzäuberung* del mundo moderno.

La reinvención de la emancipación social, que yo sugiero puede alcanzarse sumergiéndonos en la sociabilidad barroca, apunta al reencantamiento del sentido común, que en sí mismo presupone la carnavalización de las prácticas sociales y el erotismo de la risa y el juego. Como dice Osvaldo de Andrade: "El gozo es una prueba en contrario" (1990: 51). La carnavalización de la práctica social emancipadora tiene una dimensión importante de autorreflexión: hace posible la descanonización y la subversión de dichas prácticas. Una práctica descanonizante que no sabe cómo descanonizarse cae fácilmente en la ortodoxia. De la misma manera, una actividad subversiva que no sabe cómo subvertirse cae fácilmente en rutina reguladora.

Y ahora, finalmente, el tercer rasgo emancipador de la fiesta ba-

rroca: la subversión. Al carnavalizar las prácticas sociales, la fiesta barroca despliega un potencial subversivo que incrementa conforme la fiesta se distancia de los centros del poder, pero que está siempre ahí, aun cuando los centros del poder sean los promotores de la fiesta. Es asombroso entonces que este rasgo subversivo sea mucho más notorio en las colonias. Escribiendo en 1920 sobre el carnaval, el gran intelectual peruano José Carlos Mariátegui aseveró que pese a que la burguesía se lo había apropiado, el carnaval era de hecho revolucionario porque, al ubicar al burgués en un disfraz, lo volvía una parodia inmisericorde del poder y el pasado (Mariátegui [1925-1927], 1974: 127). García de León describe también la dimensión subversiva de las fiestas y procesiones religiosas barrocas en el puerto mexicano de Veracruz durante el siglo XVII. Al frente marchaban los más altos dignatarios del virreinato en plena gala (los políticos, los clérigos y los militares); a la cola de la procesión venía el populacho, imitando a los señores en gesto y atuendo, provocando así la risa y el jolgorio entre los espectadores (García de León, 1993). La inversión simétrica del principio y el final de la procesión es una metáfora social de *el mundo al revés,* algo que era típico de la sociabilidad veracruzana de aquel entonces: las "mulatas" se vestían de reinas, los esclavos con prendas de seda, las putas pretendían ser mujeres honestas y las mujeres honestas fingían ser putas; portugueses africanizados y españoles indianizados.[7] Ese mismo *mundo al revés* es celebrado por Osvaldo de Andrade en su *Manifiesto antropófago*:

> Pero nunca hemos admitido el nacimiento de la lógica entre nosotros [...] sólo que donde hay misterio no hay determinismo. ¿Pero qué hacemos con esto? Nunca hemos sido catequizados. Vivimos bajo una ley sonámbula. Hicimos que Cristo naciera en Bahía. O en Belém-Pará (Andrade, 1990: 48).

En la fiesta, la subversión está codificada –en tanto transgrede el orden aunque conozca el lugar de éste y no lo cuestione–, pero el propio código es subvertido por los *sfumatos* entre fiesta y sociabilidad cotidiana. En las periferias, la transgresión es casi una necesidad. Es

[7] Ávila concuerda, enfatizando la mezcla de motivos religiosos y del páramo: "Entre las hordas de negros que tocaban gaitas, tambores, pífanos y trompetas, podía estar, por ejemplo, un excelente intérprete alemán 'que rompía el silencio del aire con el profundo sonido del clarinete', mientras los creyentes cargaban, devotos, banderas e imágenes religiosas" (1994: 56).

transgresión porque no sabe cómo ser orden, aunque sepa que ese orden existe. Es por eso por lo que la subjetividad barroca privilegia los márgenes y las periferias como campos para reconstruir las energías emancipadoras.

Todas esas características hacen de la sociabilidad generada por la subjetividad barroca una sociabilidad subcodificada: algo caótica, inspirada en una imaginación centrífuga, posicionada entre la inquietud y el vértigo, ésta es una clase de sociabilidad que celebra la revuelta y revoluciona la celebración. Tal sociabilidad no puede ser sino emocional y apasionada, rasgo que más distingue a la subjetividad barroca de la alta modernidad o primera modernidad, como la nombra Lash (1999). La alta racionalidad moderna, particularmente después de Descartes, condena las emociones y las pasiones como obstáculos al progreso del conocimiento y la verdad. La racionalidad cartesiana, apunta Toulmin, dice ser "intelectualmente perfeccionista, moralmente rigurosa y humanamente inexorable" (Toulmin, 1990: 198). Casi nada de la vida humana y la práctica social encajan mucho en esta concepción de la racionalidad y, sin embargo, resulta bastante atractiva para aquellos que atesoran la estabilidad y la jerarquía de leyes universales. Hirschman, por su parte, ha mostrado con claridad las afinidades electivas entre esta forma de racionalidad y el capitalismo emergente. Conforme los intereses de la gente y los grupos comenzaron a centrarse en torno a las ventajas económicas, los intereses que antes fueron considerados pasiones se tornaron lo opuesto a las pasiones e incluso los domesticadores de la pasión. De ahí en adelante, dice Hirschman, "al buscar sus intereses, se asumió o se esperó que los hombres fueran expeditos, metódicos y testarudos, en total contraste con la conducta estereotipada de los hombres que eran presa o caían cegados por la pasión" (Hirschman, 1977: 54). El objetivo era, por supuesto, crear una personalidad humana "unidimensional". Y Hirschman concluye: "En resumen, el capitalismo debía lograr, exactamente, lo que pronto se denunció como su rasgo más atroz" (*ibid.*: 132).

Las recetas capitalistas y cartesianas son bastante inútiles para reconstruir una personalidad humana que tenga la capacidad y el deseo de emanciparse socialmente. A principios del siglo XXI, el sentido de las luchas emancipadoras no puede deducirse de un conocimiento demostrativo ni de una estimación de intereses. Así, la indagación emprendida en este ámbito por la subjetividad barroca debe concen-

trarse en las tradiciones suprimidas o excéntricas de la modernidad, en las representaciones que han ocurrido en las periferias físicas o simbólicas donde eran más débiles las representaciones hegemónicas –los vía crucis de la modernidad–, o en las representaciones de la modernidad más tempranas y caóticas que ocurrieron antes del cierre cartesiano. Por ejemplo, la subjetividad barroca busca inspiración en Montaigne y en la inteligibilidad erótica y concreta de su vida. En su ensayo "Sobre la experiencia", después de decir que odia los remedios que son peores que la enfermedad, Montaigne escribe:

> Ser víctima de un cólico y someterse uno mismo a la abstinencia del placer de comer ostras son dos males, no uno. La enfermedad nos acuchilla por un lado, la dieta por el otro. Y existiendo el riesgo de error, es mejor asumir, de preferencia, el propósito del placer. El mundo hace lo opuesto y considera que nada es útil si no es doloroso; lo fácil levanta sospechas (Montaigne, 1958: 370).

Cassirer (1960; 1963) y Toulmin (1990) han demostrado que el Renacimiento y el Iluminismo, respectivamente, crearon una subjetividad congruente con los nuevos retos intelectuales, sociales, políticos y culturales. El *ethos* barroco es la base de una forma de subjetividad y sociabilidad capaz e interesada en confrontar las formas hegemónicas de globalización, abriéndole espacios a las posibilidades contrahegemónicas. Tales posibilidades no están plenamente desarrolladas y no pueden, en sí mismas, prometer una nueva era. Pero son lo suficientemente consistentes como para brindarle piso a la idea de que entramos en un periodo de transición paradigmática, un interregno, y como tal una era ansiosa de seguir el impulso del *mestizaje,* del *sfumato,* la hibridación y todos los otros rasgos que he atribuido al *ethos* barroco y por lo tanto a *Nuestra América.* La credibilidad creciente alcanzada por las formas de subjetividad y sociabilidad alimentadas por dicho *ethos* se traducirá gradualmente a nuevas normatividades intersticiales. Tanto Martí como Andrade toman en cuenta un nuevo tipo de ley y una nueva clase de derechos. Para ellos, el derecho a ser iguales implica el derecho a ser diferentes, y viceversa.

La metáfora de la antropofagia en Andrade es un llamado a una compleja interlegalidad. Está formulada desde la perspectiva de la diferencia subalterna, el único "otro" reconocido por la alta modernidad eurocéntrica. Los fragmentos normativos intersticiales que colectamos en *Nuestra América* serán las semillas de una nueva ley "natural",

una ley cosmopolita, una ley desde abajo que hallaremos en las calles, donde la sobrevivencia y la transgresión creativa se fundan en tendencia cotidiana.

A continuación abordaré esta nueva normatividad, en la cual la redistribución y el reconocimiento estén juntos en la elaboración de nuevos planes emancipadores a los que denomino *nuevos Manifiestos*. Pero antes quiero detenerme un momento en las dificultades enfrentadas por el proyecto de *Nuestra América* a lo largo del siglo XX. Esto ayudará a iluminar las tareas emancipadoras que falta emprender.

LA CONTRAHEGEMONÍA EN EL SIGLO XX

El *siglo americano* de *Nuestra América* fue uno cargado de posibilidades contrahegemónicas, muchas de las cuales venían de una tradición que arranca del siglo XIX después de la independencia de Haití en 1804. Entre ellas, podemos contar la Revolución mexicana de 1910; el movimiento indígena encabezado por Quintín Lamé en Colombia en 1914; el movimiento sandinista en Nicaragua en los años veinte y treinta, y su triunfo en los ochenta; la democratización radical en Guatemala en 1944; el surgimiento del peronismo en 1946; el triunfo de la Revolución cubana en 1959; la llegada al poder de Allende en 1970; el movimiento Sin Tierra en Brasil desde los ochenta, y el movimiento zapatista desde 1994.

La avasalladora mayoría de estas experiencias emancipadoras ha apuntado contra el *siglo europeo-americano* o, por lo menos, tenía como acicate las ideas hegemónicas y las ambiciones políticas de este último. Es un hecho que la globalización hegemónica neoliberal estadunidense, que hoy se esparce por todo el globo, tuvo su campo de entrenamiento en *Nuestra América* desde principios del siglo. Al no permitírsele a *Nuestra América* ser el Nuevo Mundo con el mismo enraizamiento que la América europea, se vio forzada a ser el Mundo más Nuevo de la América europea. Este envenenado privilegio hizo de *Nuestra América* un campo fértil para todo tipo de experiencias emancipadoras, cosmopolitas, contrahegemónicas, tan exhilarantes como dolorosas, tan radiantes como sus promesas y tan frustrantes como sus logros.

¿Qué falló y por qué en el *siglo americano* de *Nuestra América*? Sería

tonto proponer un inventario a las puertas de un futuro abierto como el nuestro. No obstante, arriesgo algunos pensamientos que, en realidad, más pretenden dar cuenta del futuro que del pasado. En primer lugar, vivir en las "entrañas del monstruo" no es tarea fácil. Permite un profundo entendimiento de la bestia, como lo demuestra Martí; pero, por otra parte, hace muy difícil salir con vida, incluso haciendo caso de la advertencia de Martí: "El Norte debe quedar atrás" (Martí, 1963, vol. II: 368). Desde mi punto de vista, *Nuestra América* ha estado viviendo en las entrañas del monstruo dos veces: porque comparte con la América europea el continente que esta última considera su espacio vital y su zona de influencia privilegiada, y porque como dice Martí, "Nuestra América es la América que trabaja" (*ibid.*, vol. VI: 23). Por lo tanto, en sus relaciones con la América europea comparte todas las tensiones y penas que plagan las relaciones entre trabajadores y capitalistas. En este último sentido, *Nuestra América* no ha fracasado más, ni menos, que los trabajadores del mundo en su lucha contra el capital.

Un segundo pensamiento es que *Nuestra América* no ha tenido que luchar únicamente contra las visitas imperiales de su vecino del Norte. Este último tomó el control y se instaló en el Sur, no sólo socializando con los nativos sino asumiendo la forma de élites locales que mantienen alianzas transnacionales con los intereses estadunidenses. El Próspero sureño estaba presente en el proyecto cultural de Sarmiento, en los intereses de la burguesía agraria e industrial, especialmente después de la segunda guerra mundial, en las dictaduras militares de los sesenta y setenta, en la lucha en contra de la amenaza comunista y en los drásticos ajustes estructurales neoliberales. En este sentido, *Nuestra América* ha tenido que vivir atrapada y dependiente de la América europea, tal como Calibán frente a Próspero.

Es por eso por lo que la violencia latinoamericana ha tomado con más frecuencia la forma de una guerra civil que aquélla de una Bahía de Cochinos.

El tercer pensamiento se refiere a la ausencia de una hegemonía en el campo contrahegemónico. Aunque el concepto de hegemonía es un instrumento crucial en la dominación de clases en las sociedades complejas, es un concepto igualmente crucial en las luchas contra dicha dominación. De entre los grupos dominados y oprimidos, alguno debía ser capaz de convertir sus particulares intereses de liberación en interés común de todos los oprimidos, tornándose así hegemóni-

co. Gramsci, recordemos, estaba convencido de que los trabajadores constituían ese grupo. Sabemos que las cosas no ocurrieron así en el mundo capitalista, menos hoy que en los tiempos de Gramsci, y mucho menos en *Nuestra América* que en Europa o en la América europea. Los movimientos y luchas indígenas, de campesinos, obreros, pequeñoburgueses o negros ocurrieron siempre aislados, con antagonismos entre unos y otros, sin una teoría de la traducción y sin poner en práctica los *nuevos Manifiestos* que ya hemos referido. Una de las debilidades de *Nuestra América*, bastante obvia en el trabajo de Martí, fue sobrestimar la comunidad de intereses y la posibilidad de unificación en torno a éstos. Más que unirse, *Nuestra América* sufrió un proceso de balcanización. Ante esta fragmentación, la unión de la América europea resultó muy eficaz; se unió en torno a la idea de una identidad nacional y un destino manifiesto: una tierra prometida a los llegados de fuera, destinada a cumplir con sus promesas a toda costa.

Mi pensamiento final se refiere al proyecto cultural de *Nuestra América* en sí mismo. A diferencia de lo que deseaba Martí, la universidad europea o estadunidense nunca abrió paso a la universidad americana. Ello lo atestigua el

> patético bovarismo de escritores y académicos […] que conduce a algunos latinoamericanos [...] a imaginarse como metropolitanos exilados. Para ellos, un trabajo producido en su órbita inmediata […] merece únicamente cuando ha recibido la aprobación de la metrópolis, aprobación que les da ojos para mirarlo (Fernández Retamar, 1989: 82).

Pese a la afirmación de Ortiz, la transculturación nunca fue total, y de hecho fue minada por las diferencias de poder entre los diferentes componentes que contribuían a ésta. Por mucho tiempo, y quizás ocurra hoy más en un momento de transculturación, desterritorializada a modo de hibridación, las cuestiones en torno a la inequidad del poder permanecen sin respuesta: ¿quién hibrida a quién y qué? ¿Con qué resultados? ¿Quién se beneficia? En el proceso de transculturación, ¿qué no fue más allá de la aculturación o del *sfumato* y por qué? Si en verdad la mayoría de las culturas eran invasoras, no es menos cierto que algunas invadieron como amas y otras como esclavas. Sesenta años más tarde, no es arriesgado pensar que fue exagerado el optimismo antropófago de Osvaldo de Andrade cuando dijo: “No vino cruzado alguno sino los evadidos de una civilización que aho-

ra nos tragamos, porque somos fuertes y vengativos como los jabuti" (Andrade, 1990: 50).

El *siglo europeo-americano* terminó triunfante, protagonizando la última encarnación del sistema-mundo capitalista: la globalización hegemónica. Por el contrario, el *siglo americano* de *Nuestra América* terminó con pena. América Latina ha importado muchos de los males que Martí viera en las entrañas del monstruo. La enorme creatividad emancipadora que atestiguan los movimientos de Zapata y Sandino, los movimientos indígenas y campesinos, Allende en 1970 y Fidel en 1959, los movimientos sociales, el movimiento de sindicatos de *ABC*, los presupuestos participativos en muchas ciudades brasileñas y el actual movimiento zapatista terminaron en fracaso o encaran un futuro incierto. Esta incertidumbre crece al vislumbrarse que la polarización extrema en la distribución de la riqueza del mundo requerirá un sistema de represión mundial aún más despótico que el existente, si ha de continuar como en las últimas décadas. Con asombrosa previsión, en 1979 Darcy Ribeiro escribió: "Los medios de represión requeridos para mantener este sistema amenazan con imponerle a los pueblos regímenes despóticos y rígidos sin paralelo en la historia de la iniquidad" (1979: 40). No es sorpresa que el clima político y social de América Latina haya sido invadido en las últimas décadas por una ola de razonamiento cínico y pesimismo cultural, irreconocible desde el punto de vista de *Nuestra América.*

POSIBILIDADES CONTRAHEGEMÓNICAS PARA EL SIGLO XXI

A la luz de lo anterior, debemos cuestionar si en verdad *Nuestra América* tiene las condiciones para continuar simbolizando la voluntad utopista de emancipación y globalización contrahegemónica, que se basa en la mutua relación de equidad y diferencia. Mi respuesta es positiva pero depende de la condición siguiente: *Nuestra América* debe desterritorializarse y convertirse en la metáfora de la lucha que emprenden las víctimas de la globalización hegemónica por todas partes, sea el Norte, el Sur, Oriente u Occidente. Si revisamos las ideas fundadoras de *Nuestra América,* observamos que en las últimas décadas se han creado las condiciones para que estas ideas florezcan en otras partes del mundo. Examinemos algunas de ellas. Primero, el incremento exponencial de interacciones transfronterizas –de emigrantes, estudian-

tes, refugiados, ejecutivos y turistas– está propiciando nuevas formas de *mestizaje,* antropofagia y transculturación por todo el mundo. Este mundo se vuelve cada vez más un mundo de invasores escindidos de un origen que nunca tuvieron, o de uno en el cual su experiencia era estar invadidos. Al distanciarnos del primer siglo de *Nuestra América,* con su posmodernismo celebratorio, debemos prestar más atención al poder que ejerce cada uno de los participantes en el proceso de *mestizaje.* Las iniquidades subyacentes nos muestran que ocurrieron perversiones en la política de la diferencia (el reconocimiento se tornó una forma de desconocimiento) y en la política de la equidad (la redistribución acabó por convertirse en una forma de paliativo a los pobres como el que promueven el Banco Mundial y el Fondo Monetario Internacional).

Segundo, el feo resurgimiento del racismo en el Norte parece preparar una agresiva defensa contra la construcción imparable de múltiples pequeñas humanidades como las invocadas por Bolívar, donde las razas se cruzan e interpenetran en los márgenes de la represión y la discriminación. Así como el cubano, en voz de Martí, podía proclamar que era más que negro, mulato o blanco, así el sudafricano, el mozambiqueño, el neoyorquino, el parisino, el londinense pueden proclamar que son más que negro, blanco, mulato, hindi, kurdo, árabe, etcétera.

Tercero, la demanda de producir o mantener un conocimiento ubicado o contextualizado es hoy un reclamo global en contra de la ignorancia y el silenciamiento producidos por la ciencia moderna tal como la utiliza la globalización hegemónica. Este aspecto epistemológico obtuvo enorme relevancia en tiempos recientes con los nuevos desarrollos de la biotecnología y la ingeniería genética, y la consecuente lucha por defender la biodiversidad de la piratería. En este ámbito, América Latina, uno de los mayores depositarios de biodiversidad, continúa siendo el hogar de *Nuestra América,* pero otros países están en esta posición en África y Asia.

Cuarto, conforme se profundiza la globalización hegemónica, las "entrañas del monstruo" quedan más cerca de otros pueblos en otros continentes. Este efecto de cercanía lo produce hoy el capitalismo de la información y la comunicación, así como la sociedad de consumo. En ellos se multiplican los amarres del razonamiento cínico y el impulso poscolonial. No asoma en el horizonte internacionalismo contrahegemónico alguno, pero algunos internacionalismos caóticos

y fragmentarios se han vuelto parte de lo cotidiano. En una palabra, la nueva *Nuestra América* cuenta hoy con las condiciones para globalizarse y proponer, a la vieja y localizada *Nuestra América*, nuevas alianzas emancipadoras.

La naturaleza contrahegemónica de *Nuestra América* yace en su potencial para desarrollar una cultura política transnacional progresista. Dicha cultura política se concentrará en: 1] identificar los múltiples vínculos locales/globales entre luchas, movimientos e iniciativas; 2] promover choques entre tendencias y presiones de globalización hegemónica, por un lado, y las coaliciones transnacionales que resisten contra ellas, abriendo así la posibilidad de que ocurran globalizaciones contrahegemónicas; 3] promover autorreflexión interna y externa para que las formas de redistribución y reconocimiento establecidas entre los movimientos reflejen las formas de redistribución y reconocimiento que la subpolítica emancipadora transnacional quiere ver instrumentadas en el mundo.

HACIA NUEVOS MANIFIESTOS

En 1998, el *Manifiesto comunista* celebró su 150 aniversario. El *Manifiesto* es uno de los textos clave de la modernidad occidental. En pocas páginas y con claridad insuperable, Marx y Engels lograron una visión global de la sociedad de su propio tiempo, una teoría general del desarrollo histórico y un programa político de corto y largo plazo. El *Manifiesto* es un documento eurocéntrico que transmite una fe inquebrantable en el progreso, aclama a la burguesía como la clase revolucionaria que lo hizo posible y en la misma línea profetiza la derrota de la burguesía ante el proletariado como clase emergente capaz de dar continuidad al progreso más allá de los límites burgueses.

Algunos de los asuntos, análisis y propuestas incluidos en el *Manifiesto* son todavía actuales. ¿Quién no reconocería en el siguiente pasaje una descripción precisa de lo que hoy designamos como globalización hegemónica?

A través de su explotación en el mercado mundial, la burguesía le ha conferido un carácter cosmopolita a la producción y al consumo en todos los países. Para gran mortificación de los reaccionarios, le ha movido a la industria el piso nacional en

el que se hallaba. Todas las industrias nacionales establecidas de antaño han sido destruidas o están siendo destruidas y son desplazadas por industrias nuevas, cuya introducción es un asunto de vida o muerte para las naciones civilizadas; son industrias que ya no ocupan materia prima de la localidad sino materia prima de las más remotas zonas; industrias cuyos productos se consumen, ya no sólo en casa, sino en cualquier rincón del globo. En lugar de las viejas necesidades, satisfechas por la producción del país, hallamos nuevas necesidades, que requieren ser satisfechas con productos que vienen de tierras y climas lejanos. En vez del viejo encierro o la autosuficiencia local o nacional, tenemos intercambios en toda dirección, una interdependencia universal de las naciones (Marx, 1973: 71).

Sin embargo, las profecías de Marx nunca se cumplieron. El capitalismo no sucumbió a manos de los enemigos que creó él mismo, y la alternativa comunista fracasó rotundamente. El capitalismo se globalizó mucho más eficazmente que el movimiento proletario, y los logros de este último, sobre todo en los países más desarrollados, consistieron en humanizar al capitalismo, más que derrotarlo.

No obstante, los males sociales denunciados por el *Manifiesto* son hoy en día tan graves como entonces. El progreso alcanzado desde entonces ha ido de la mano con guerras que han asesinado y continúan matando a millones de personas; la brecha entre ricos y pobres nunca fue tan ancha como ahora. Si encaramos dicha realidad, es necesario crear las condiciones para que emerjan no uno sino muchos *nuevos Manifiestos* con potencial para movilizar a todas las fuerzas progresistas del mundo. Por fuerzas progresistas entiéndase todas aquellas irreconciliables con la difusión del fascismo societario –al cual no se le juzga inevitable– y que como tales continúan luchando en pos de alternativas. La complejidad del mundo contemporáneo y la visibilidad creciente de la vasta diversidad e iniquidad hacen imposible la traducción de principios de acción en un manifiesto único. Por lo tanto, tengo en mente varios manifiestos, cada uno de los cuales abre posibles senderos hacia una sociedad alternativa que enfrente al fascismo societario.

Es más, a diferencia del *Manifiesto comunista,* los nuevos manifiestos no serán el logro de científicos particulares que observen el mundo desde una perspectiva privilegiada y única. En cambio, serán mucho más multiculturales, estarán en deuda con diferentes paradigmas de conocimiento y emergerán, en virtud de la traducción, como redes y *mestizaje,* en "conversaciones de humanidad" (como dijera John Dewey), involucrando a sociólogos y activistas comprometidos en luchas sociales por todo el mundo.

Los *nuevos Manifiestos* deberán enfocarse sobre aquellos tópicos y alternativas que conlleven más potencial para construir globalizaciones contrahegemónicas en las próximas décadas. Desde mi punto de vista, son cinco las áreas más importantes en este respecto. De acuerdo con cada una de ellas, *Nuestra América* proporciona un vasto campo de experiencia histórica, emergiendo así como espacio privilegiado desde el cual confrontar los retos planteados por la cultura política transnacional emergente.

Democracia participativa

Junto con el modelo hegemónico de democracia (aquella representativa y liberal), siempre han coexistido otros modelos subalternos, no importa qué tan marginados o desacreditados estén. Vivimos en tiempos paradójicos: en el mismo momento en que la democracia liberal obtiene sus triunfos más convincentes por todo el planeta, se torna menos creíble y convincente, no sólo en los países de "nueva frontera" sino en aquellos donde tiene sus más profundas raíces. Las crisis gemelas de la representación y la participación son los síntomas más visibles de dicho déficit de credibilidad y, en última instancia, de legitimidad. Por otra parte, las comunidades locales, regionales y nacionales en diferentes partes del mundo emprenden experimentos e iniciativas democráticas basados en modelos alternativos de democracia, en los que las tensiones entre democracia y capitalismo, entre redistribución y reconocimiento, se avivan y se convierten en la energía positiva que respalda pactos sociales más justos y abarcadores, no importa qué tan circunscritos sean por el momento.[8] En algunos países de África, América Latina y Asia se están revisando las formas tradicionales de autoridad y autogobierno, y se explora la posibilidad de que se transformen internamente y se articulen con otras formas de gobierno democrático.

Sistemas alternativos de producción

Una economía de mercado es un curso posible y, dentro de ciertos límites, incluso deseable. Por el contrario, una sociedad de mercado es

[8] He estudiado los presupuestos participativos en la ciudad de Porto Alegre (Santos, 1998c).

imposible y, si lo fuera, sería moralmente repugnante, ingobernable incluso: nada menos que fascismo societario. Una posible respuesta a éste son los sistemas alternativos de producción. Las discusiones en torno a la globalización contrahegemónica tienden a enfocarse sobre iniciativas sociales, políticas y culturales, y rara vez se centran en las campañas económicas, es decir, en las iniciativas locales/globales que implican una producción y una distribución no capitalistas de bienes y servicios, sea en escenarios rurales o urbanos: las cooperativas, las mutualidades, los sistemas de crédito, el cultivo de la tierra invadida por campesinos sin tierra, los sistemas acuáticos sustentables y las comunidades pesqueras, la forestería ecológica, etcétera. En estas iniciativas, los vínculos locales/globales son más difíciles de establecer, sobre todo porque confrontan más directamente –no sólo en la producción sino también en la distribución– la lógica del capitalismo global que está detrás de la globalización hegemónica. Otra faceta importante de los sistemas alternativos de producción es que nunca son exclusivamente económicos en su naturaleza. Movilizan recursos culturales y sociales en tal forma que impiden la reducción del valor social a un precio de mercado.

Justicias y ciudadanías multiculturales emancipadoras

La crisis de la modernidad occidental ha demostrado que el fracaso de los proyectos progresistas –aquellos que tienen que ver con el mejoramiento de las expectativas y las condiciones de vida de los grupos subordinados dentro y fuera del mundo occidental– se debe en parte a una falta de legitimidad cultural. Esto priva incluso en los movimientos por los derechos humanos, dado que la universalidad de los derechos humanos no puede darse por sentada (Santos, 1999a). La idea de la dignidad humana puede formularse en diferentes "lenguajes". En vez de suprimir dichas diferencias en nombre de los universalismos postulados, deben traducirse para hacerlas mutuamente inteligibles mediante lo que denomino hermenéutica diatópica. Entiendo esta última como la interpretación de preocupaciones isomórficas de diferentes culturas, algo que pueden llevar a cabo antagonistas capaces y deseosos de argumentar con un pie en una y otra culturas (Santos, 1995: 340-342).

Dado que la construcción de las naciones modernas se consiguió

las más de las veces vapuleando la identidad cultural y nacional de las minorías (y en ocasiones la de las mayorías), el reconocimiento de un multiculturalismo y una multinacionalidad entraña la aspiración a la autodeterminación, es decir, la tendencia hacia reconocimientos equitativos y equidades diferenciadas. El caso de los pueblos indígenas es la cima de este punto. Pese a que toda cultura es relativa, el relativismo es incorrecto como punto de partida filosófico. Es importante entonces desarrollar criterios (¿transculturales?) para distinguir las formas emancipadoras de multiculturalismo y autodeterminación, de las regresivas.

La aspiración de multiculturalismo y autodeterminación asume con frecuencia la forma de una lucha por la justicia y la ciudadanía. Implica el reclamo de formas alternativas de justicia y derecho, de nuevos regímenes de ciudadanía. La pluralidad de órdenes legales, que se han hecho visibles con la crisis del Estado-nación, conlleva, explícita o implícitamente, la idea de ciudadanías múltiples que convivan en el mismo campo geopolítico y, por lo tanto, la idea de la existencia de ciudadanos de primera, segunda o tercera clases. No obstante, los órdenes legales no estatales pueden ser el embrión de esferas públicas no estatales y la base institucional de la autodeterminación, como es el caso de la justicia entre los indígenas: formas de justicia popular, local, informal, comunitaria, que son parte del conjunto de luchas e iniciativas que se aplican a las tres áreas ya mencionadas. A modo de ejemplo, citemos aquellas formas de justicia popular o comunitaria, que son un componente central de las iniciativas de democracia participativa; la justicia indígena como componente integral de la autodeterminación y la conservación de la biodiversidad. El concepto de "ciudadanía multicultural" (Kymlicka, 1995) es el lugar privilegiado sobre el cual puede asentarse la relación mutua entre redistribución y reconocimiento que he intentado impulsar en este texto.

Biodiversidad, saberes rivales y derechos de propiedad intelectual

Debido al avance de las ciencias de la vida, la biotecnología y la microelectrónica en las últimas décadas, la biodiversidad se ha convertido en el más precioso y buscado "recurso natural". Para las firmas farmacéuticas y de biotecnología, la biodiversidad crece como corazón del más espectacular y rentable desarrollo de nuevos productos en los años venideros.

En su mayor parte, la biodiversidad ocurre principalmente en el llamado tercer mundo, y es predominante en los territorios históricamente poseídos u ocupados de antaño por los pueblos indígenas. Conforme los países desarrollados tecnológicamente intentan extender a la biodiversidad los derechos de propiedad intelectual y las leyes de patente, algunos países periféricos, algunos grupos de pueblos indígenas y las redes transnacionales de apoyo a su causa intentan garantizar la conservación y la reproducción de la diversidad buscando se otorgue un estatus de protección especial a los territorios, formas de vida y saberes tradicionales de las comunidades indígenas y campesinas. Cada día es más evidente que las nuevas desavenencias entre el Norte y el Sur se centrarán en la cuestión del acceso a la biodiversidad a escala global.

Aunque todas las áreas mencionadas ponen de manifiesto una cuestión epistemológica, ya que reclaman la validez de saberes descartados por el conocimiento científico hegemónico, la biodiversidad es probablemente el punto donde el choque entre saberes rivales será más evidente y eventualmente más desigual y violento. En esto, la equidad y la diferencia construyen bloques a partir de nuevos reclamos epistemológicos *mestizos*.

Nuevo internacionalismo laboral

Es bien sabido que el internacionalismo laboral fue una de las predicciones menos cumplidas del *Manifiesto comunista*. El capital se globalizó a sí mismo, el movimiento obrero no lo ha logrado. El movimiento obrero se organizó de manera y, cuando menos en los países centrales, se hizo cada vez más dependiente del estado benefactor. Es cierto que en nuestro siglo los lazos y las organizaciones internacionales mantuvieron viva la idea del internacionalismo laboral, pero fueron presa de la guerra fría y su suerte fue la de ésta.

En el periodo de la posguerra fría y como respuesta a los más agresivos asaltos de la globalización hegemónica, han emergido nuevas aunque precarias formas de internacionalismo laboral: el debate sobre las normas laborales, los intercambios, los acuerdos e, incluso, la congregación institucional entre sindicatos obreros de distintos países que integran el mismo bloque económico regional (TLCAN, la Unión Europea, el Mercosur), la articulación de las luchas, reclamos

y demandas de los diferentes sindicatos que representan a los trabajadores que laboran para la misma corporación multinacional en diversos países, etcétera.

El nuevo internacionalismo laboral confronta la lógica del capitalismo global en su terreno más privilegiado –la economía– aún más frontalmente que los sistemas alternativos de producción. Su éxito depende de los lazos "extraeconómicos" que sea capaz de construir con las luchas agrupadas en torno a las cinco áreas. Tales lazos serán cruciales para transformar la política de la equidad, que dominó al viejo internacionalismo laboral, en una nueva mezcla política y cultural de equidad y diferencia.

Ninguna de estas áreas o iniciativas temáticas, tomadas por separado, logrará impulsar la subpolítica emancipadora transnacional o la globalización contrahegemónica. Para tener éxito, sus preocupaciones emancipadoras deben traducirse y convertirse en redes, expandirse hacia movimientos híbridos socialmente, pero políticamente aterrizados.

A principios de siglo, lo que está en juego en términos políticos es la reinvención del Estado y de la sociedad civil en tal forma que el fascismo societario se desvanezca como futuro factible. Esto se tendrá que lograr mediante la proliferación de esferas públicas locales/globales donde los estados-naciones sean socios importantes, pero ya no los dispensadores exclusivos de legitimidad o hegemonía.

CONCLUSIÓN: ¿DE QUÉ LADO ESTÁS, ARIEL?

A partir de un análisis de *Nuestra América* como punto de vista subalterno del continente americano a lo largo del siglo XX, he identificado su potencial contrahegemónico y he indicado algunas de las razones que le impidieron alcanzar sus fines. Al revisar la trayectoria histórica de *Nuestra América* y su conciencia cultural, el *ethos* barroco, he reconstruido las formas de sociabilidad y subjetividad que podrían ser capaces de afrontar los retos impuestos por las globalizaciones contrahegemónicas. La expansión simbólica que fue posible gracias a la interpretación simbólica de *Nuestra América* permitió ubicar a esta última como un programa para la nueva política transnacional necesaria en los nuevos siglo y milenio. Los reclamos normativos de esta

cultura política echan sus raíces en las experiencias de la gente por la que habla *Nuestra América*. Tales reclamos, embrionarios e intersticiales si se quiere, apuntan hacia un nuevo tipo de "ley natural": una ley cosmopolita, ubicada, contextualizada, poscolonial, multicultural y de base.

El hecho de que las cinco áreas seleccionadas como campo de pruebas y ámbitos de acción de esta nueva cultura política tengan raíces profundas en América Latina justifica la difusión de la idea de *Nuestra América*, propuesta en este texto, desde un punto de vista histórico y político. Sin embargo, para no repetir las frustraciones del último siglo, esta expansión simbólica debe ir un paso más allá, para incluir al tropo más negado de la mitología de *Nuestra América*: Ariel, el espíritu del aire en *La tempestad*, de Shakespeare. Como Calibán, Ariel es el esclavo de Próspero. Sin embargo, además de no ser deforme como Calibán, recibe mucho mejor trato por parte de Próspero, quien le promete la libertad si lo sirve fielmente. Hemos visto que *Nuestra América* se ha visto a sí misma casi siempre como Calibán, manteniendo una constante y desigual lucha contra su amo. Así es como la ven Andrade, Aimé Césaire, Edward Brathwaite, George Lamming, Fernández Retamar y muchos otros (Fernández Retamar, 1989: 13). Ésta es la visión dominante, pero no es la única. Por ejemplo, en 1898 el escritor franco-argentino Paul Groussac habló de la necesidad de defender la vieja civilización europea y latinoamericana en contra del "yanqui calibanesco" (ibid.: p. 10). Por otra parte, la ambigua figura de Ariel ha inspirado varias interpretaciones. En 1900, el escritor José Enrique Rodó publicó su propio *Ariel*, donde identifica a América Latina con Ariel, mientras Estados Unidos queda caracterizado implícitamente como Calibán. En 1935, el argentino Aníbal Ponce ve en Ariel al intelectual, atado a Próspero de manera menos brutal que Calibán, pero no obstante a su servicio, más de acuerdo con el modo en que el humanismo renacentista concebía a los intelectuales: una mezcla de esclavo y mercenario, indiferente a la acción y conformista al encarar el orden establecido (*ibid.*: 12). Éste es el intelectual Ariel, reinventado por Aimé Césaire en su obra de fines de los sesenta: *Une tempête: Adaptation de* La tempête *de Shakespeare pour un théâtre nègre.* Convertido en mulato, Ariel es el intelectual que está en crisis permanentemente.

Dicho esto, sugiero que es el momento de darle una nueva identificación simbólica a Ariel y valorar qué tanto uso puede tener en la

exaltación del ideal emancipador de *Nuestra América*. Concluiré, por lo tanto, presentando a Ariel como un ángel barroco que sufre tres transfiguraciones.

La primera es su transfiguración en Ariel, el mulato de Césaire. En contra del racismo y la xenofobia, Ariel representa la transculturación y el multiculturalismo, *mestizaje* en cuerpo y alma, como diría Darcy Ribeiro. En este *mestizaje* se inscribe la posibilidad de una tolerancia interracial y un diálogo intercultural. El mulato Ariel es la metáfora de una posible síntesis entre reconocimiento y equidad.

La segunda transfiguración es el intelectual de Gramsci, que ejerce la autorreflexión para conocer de qué lado está y en qué puede servir. Este Ariel está sin duda del lado de Calibán, del lado de los pueblos y grupos oprimidos del mundo, y mantiene una vigilancia epistemológica constante y política de sí mismo para no hacerse inútil o contraproducente. Este Ariel es un intelectual entrenado en la universidad de Martí.

La tercera y última transfiguración es más compleja. Como mulato y como intelectual orgánico, Ariel es una figura de intermediación. Pese a las más recientes transformaciones de la economía mundial, pienso que hay países (o regiones y sectores) de desarrollo medio que cumplen una función de intermediación entre el centro y la periferia del sistema-mundo. Son especialmente importantes países como Brasil, México e India. Los dos primeros no reconocieron su carácter pluriétnico y multicultural sino hasta finales del siglo XX. Dicho reconocimiento llegó al final de un doloroso proceso histórico donde la supresión de la diferencia –y no la apertura de un espacio de igualdad republicana– condujo a formas muy abyectas de iniquidad (en Brasil, por ejemplo, esto ocurrió con la "democracia racial"; en México con el "asimilacionismo" y la visión del *mestizo* como "raza cósmica"). Como el Ariel de la obra de Shakespeare, en vez de unirse entre ellos y con muchas otras naciones calibanes, estos países de intermediación utilizan su peso económico y poblacional para tratar de obtener un trato privilegiado por parte de Próspero. Actúan solos esperando maximizar sus posibilidades para ellos mismos.

Como lo he argumentado en este texto, el potencial de sus poblaciones, que les permitiría comprometerse con una subpolítica emancipadora transnacional y con las globalizaciones contrahegemónicas, depende de su capacidad para transfigurarse en un Ariel que sea inequívocamente solidario con Caliban. En esta transfiguración sim-

bólica reside la tarea política más importante de las siguientes décadas. De ellos depende la posibilidad de un segundo siglo de *Nuestra América* que tenga más logros que el primero.

BIBLIOGRAFÍA

Alberro, Solange (1992), *Del gachupín al criollo*, México, El Colegio de México.

Andrade, Osvaldo (1990), *A utopia antropofágica*, São Paulo, Globo.

Arrighi, Giovanni y Beverly Silver (comps.) (1990), *Chaos and Governance in the Modern World System*, Minneapolis, University of Minnesota Press.

Ávila, Affonso (1994), *O lúdico e as projecções do mundo barroco-II*, São Paulo, Perspectiva.

Bauman, Zygmunt (1998), *Globalization. The Human Consequences*, Nueva York, Columbia University Press.

Beck, Ulrich (1992), *The Risk Society: Towards a New Modernity*, Sage, Londres.

—— (1995), "The Reinvention of Politics. Towards a Theory of Reflexive Modernization", en Ulrich Beck, Anthony Giddens y Scott Lash (comps.), *Reflexive Modernization. Politics, Tradition and Aesthetics*, Oxford, Polity Press.

Benjamin, Walter (1980), "Über den Begriff der Geschichte", *Gesammelte Schriften. Werkausgabe*, vol. II, Frankfurt de Main, Suhrkamp.

Brysk, Alison (2000), *From Tribal Village to Global Village. Indian Rights and International Relations in Latin America*, Stanford, Stanford University Press.

Cassirer, Ernst (1960), *The Philosophy of the Enlightenment*, Boston, Beacon Press.

—— (1963), *The Individual and the Cosmos in Renaissance Philosophy*, Oxford, Blackwell.

Castells, Manuel (1996), *The Rise of the Network Society*, Cambridge, Blackwell.

Chossudovsky, Michel (1997), *The Globalization of Poverty: the Impact of IMF and World Bank Reforms*, Londres, Zed Books. [*Globalización de la pobreza y nuevo orden mundial*, México, Siglo XXI, 2002.]

Coutinho, Afrânio (1990), "O barroco e o maneirismo", *Claro Escuro*, núm. 4-5, pp. 15-16.

Desroche, Henri (1975), *La société festive. Du fouriérisme aux fouriérismes pratiqués*, París, Seuil.

Douthwaite, Richard (1999), "Is It Impossible to Build a Sustainable World?", en Ronald Munck y Dennis O'Hearn (comps.), *Critical Development Theory. Contributions to a New Paradigm*, Londres, Zed Books.

Echeverría, Bolívar (1994), *Modernidad, mestizaje cultural, ethos barroco*, México, UNAM-El Equilibrista.

Escobar, Arturo (1995), *Encountering Development. The Making and Unmaking of the Third World*, Princeton, Princeton University Press.
Evans, Peter (2000), "Fighting Marginalization with Transnation Networks. Counter-hegemonic Globalization", *Contemporary Sociology*, núm. 29.1, pp. 231-241.
Falk, Richard (1995), *On Human Governance: Toward a New Global Politics*, Pennsylvania, University Park-Pennsylvania State University Press.
Featherstone, Mike y Scott Lash (comps.) (1999), *Spaces of Culture: City, Nation, World*, Londres, Sage.
Fernández Retamar, Roberto (1989), *Caliban and Other Essays*, Minneapolis, Univertity of Minnesota Press.
García de León, Antonio (1993), "Contrapunto entre lo barroco y lo popular en el Veracruz colonial", ponencia en el coloquio internacional Modernidad Europea, Mestizaje Cultural y Ethos Barroco, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 17-20 de mayo.
Gibbon, Edward (1928), *The Decline and Fall of the Roman Empire*, vol. 6, Londres, J. M. Dent & Sons.
Gilroy, Paul (1993), *The Black Atlantic: Modernity and Double Consciousness*, Cambridge, Harvard University Press.
González Casanova, Pablo (1998), "The Theory of the Rain Forest against Neoliberalism and for Humanity", *Thesis Eleven*, núm. 53, pp. 79-92.
Hirschman, Albert (1977), *The Passions and the Interests*, Princeton, Princeton University Press.
Hopkins, Terence e Immanuel Wallerstein (1966), *The Age of Transition. Trajectory of the World-System 1945-2025*, Nueva Jersey, Zed Book.
Jameson, Fredric y Masao Miyoshi (comps.) (1999), *The Cultures of Globalization*, Durham, Duke University Press.
Keck, Margaret y Kathyn Sikkink (1998), *Activists Beyond Borders. Advocacy Networks in International Politics*, Itaca, Cornell University Press.
Kymlicka, Will (1995), *Multicultural Citizenship*, Oxford, Oxford University Press.
Lash, Scott (1999), *Another Modernity, a Different Rationality*, Oxford, Blackwell.
Mander, Jerry y Edward Goldsmith (1996), *The Case Against the Global Economy. And for Turn toward the Local*, San Francisco, Sierra Club Books.
Maravall, José Antonio (1990), *La cultura del barroco*, 5a. ed., Barcelona, Ariel.
Mariátegui, José Carlos (1974 [1925-1927]), *La novela y la vida*, Lima, Biblioteca Amanta.
Martí, José (1963), *Obras completas*, La Habana, Editorial Nacional de Cuba.
Marx, Karl (1973), "The Communist Manifesto", *The Revolution of 1848. Political Writings*, vol. 1, Londres, Penguin Books.
Montaigne, Michel de (1958 [1580]), *Essays*, Harmondsworth, Penguin.
Ortiz, Fernando (1973), *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar*, Barcelona, Ariel.
Pastor, Alba *et al.* (1993), *Aproximaciones al mundo barroco latinoamericano*, México, Universidad Nacional Autónoma de México.

Polanyi, Karl (1963 [1944]), *The Great Transformation*, Boston, Beacon Press.
Prigogine, Ilya (1996), *La fin des certitudes*, París, Odile Jacob.
Ribeiro, Darcy (1979), *Ensaios insólitos*, Porto Alegre, l&pm.
—— (1996), *Mestiço é que é bom*, Río de Janeiro, Revan.
Ritzer, George (1996), *The Macdonalization of Society*, edición revisada, Thousand Oaks, Pine Forge.
Robertson, Roland (1992), *Globalization*, Londres, Sage.
Santos, Boaventura de Sousa (1995), *Toward a New Common Sense. Law, Science and Politics in the Paradigmatic Transition*, Nueva York, Routledge.
—— (1998a), *Reinventar a democracia*, Lisboa, Gradiva.
—— (1998b), "Oppositional Postmodernism and Globalization", *Law and Social Inquiry*, núm. 23, 1, pp. 121-139.
—— (1998c), "Participatory Budgeting in Porto Alegre: Toward a Redistributive Democracy", *Politics & Society*, núm. 26, 4, pp. 416-510.
—— (1999a), "Towards a Multicultural Conception of Human Rights", en Featherstone y Lash (comps.), *Spaces of Culture: City, Nation, World*, Londres, Sage, pp. 214-229.
—— (1999b), "On Oppositional Postmodernism", en Ronald Munck y Dennis O'Hearn (comps.), *Critical Development Theory. Contributions to a New Paradigm*, Londres, Zed Books.
Sarmiento, Domingo (2005), *Facundo. O civilización y barbarie*, México, Siglo XXI.
Schumpeter, Joseph (1962 [1942]), *Capitalism, Socialism and Democracy*, 3a. ed., Nueva York, Harper and Row.
Tapié, Victor (1988), *Barroco e classicismo*, 2 vols., Lisboa, Presença.
Tarrow, Sidney (1999), *Power in Movement. Social Movements and Contention Politics*, Cambridge, Cambridge University Press.
Toulmin, Stephen (1990), *Cosmopolis: The Hidden Agenda of Modernity*, Nueva York, Free University Press.
Wölfflin, Heinrich (1979), *Renaissance and Baroque*, Ithaca, Cornell University Press.

7. ENTRE PRÓSPERO Y CALIBAN: COLONIALISMO, POSCOLONIALISMO E INTERIDENTIDAD

INTRODUCCIÓN

En este capítulo pretendo dar un paso más en una investigación en curso sobre los procesos identitarios en el espacio-tiempo de la lengua portuguesa, o sea, en una vasta y multisecular zona de contacto que envuelve a portugueses y a otros pueblos de América, de Asia y de África.[1] Las hipótesis de trabajo que orientan esta investigación fueron formuladas en trabajos anteriores (Santos, 1995a: 53-74 y 135-157). Las recuerdo aquí de modo muy sintético. Portugal es, desde el siglo XVII, un país semiperiférico en el sistema mundial capitalista moderno. Esta condición, siendo la que mejor caracteriza la larga duración moderna de la sociedad portuguesa, evolucionó a lo largo de los siglos pero se mantiene en sus trazos fundamentales: un desarrollo económico intermedio y una posición de intermediación entre el centro y la periferia de la economía mundo; un Estado que, por ser simultáneamente producto y productor de esa posición intermedia e intermediaria, nunca asumió plenamente las características de Estado moderno de los países centrales, sobre todo las que se cristalizan en el Estado liberal a partir de mediados del siglo XIX; procesos culturales y sistemas de representación que, por si cuadraban mal en los binarismos propios de la modernidad occidental –cultura / naturaleza; civilizado / salvaje; moderno / tradicional– podían considerarse originariamente híbridos, aunque, en el fondo, sean sólo diferentes, una diferencia que, con todo, no puede ser captada en sus propios términos.

La segunda hipótesis de trabajo es que esta compleja condición semiperiférica se reprodujo hasta muy recientemente con base en el sistema colonial y se reproduce, desde hace dos décadas, en el modo como

[1] En el ámbito de este programa de investigación acabo de realizar, en conjunto con María Paula Meneses, un proyecto titulado "Identidades, colonizadores y colonizados: Portugal y Brasil", sobre los procesos identitarios en las relaciones Portugal-Mozambique en el periodo entre 1890 y 1930. Los resultados serán publicados próximamente.

Portugal está inserto en la Unión Europea (UE). De esta hipótesis se desprenden tres subhipótesis. La primera es que el colonialismo portugués, siendo protagonizado por un país semiperiférico, fue el mismo semiperiférico, un colonialismo con características subalternas, lo que provocó que las colonias fuesen colonias inciertas de un colonialismo cierto. Esta incerteza partió tanto de un déficit de colonización –la incapacidad de Portugal para colonizar según los criterios de los países centrales– como de un exceso de colonización, el hecho de que las colonias hayan estado sometidas, especialmente a partir del siglo XVIII, a una doble colonización: por parte de Portugal e, indirectamente, por parte de los países centrales (sobre todo Inglaterra) de la que Portugal fue dependiente (en ocasiones de modo casi colonial).

La segunda subhipótesis es que, por sus características y duración histórica, la relación colonial protagonizada por Portugal impregnó de modo muy particular e intenso las configuraciones de poder social, político y cultural, no sólo en las colonias sino en el seno de la propia sociedad portuguesa. Si el poder capitalista moderno fue siempre colonial, en Portugal y sus colonias éste fue siempre más colonial que capitalista. Esta impregnación colonial del poder, lejos de haber terminado con el colonialismo, continuó y continúa reproduciéndose. En otras palabras, tal vez más de lo que en cualquier otro colonialismo europeo, el fin del colonialismo político no determinó el fin del colonialismo social, ni en las ex colonias ni en la ex potencia colonial. La tercera subhipótesis es que el proceso de integración en la Unión Europea, a pesar de su cortísima duración, comparado con el periodo colonial, parece destinado a tener un impacto tan dramático en la sociedad portuguesa como la que tuvo el propio colonialismo. Está abierta la cuestión del sentido y contenido de ese impacto. Por ahora, parece ir en el sentido de la reproducción, en nuevos términos, de la condición semiperiférica, lo que significa que, durante muchas décadas, Portugal acompañará el desarrollo medio europeo a alguna distancia. Los problemas teóricos y analíticos son, en este campo, muy complejos. ¿Es legítimo continuar designando como semiperiférico a un país que se integra con pleno derecho en un bloque regional de los países centrales? ¿En qué medida y bajo qué condiciones es que tal integración puede reproducir la condición semiperiférica al tiempo que la injerta de características centrales? ¿Puede Portugal, en lo sucesivo, ser considerado para ciertos efectos semiperiférico y, para otros, central o, por el contrario, periférico? ¿La ampliación y profundiza-

ción de la Unión Europea hará que las relaciones en su interior sean más importantes para los países integrantes de lo que la posición de ellos en el sistema mundial? Y si tales relaciones produjeran jerarquías del tipo de las que se alientan en el sistema mundial (centro, semiperiferia y periferia) ¿cuál será la posición de Portugal en ellas?

La tercera hipótesis general que, en tiempos más recientes, viene informando a mi investigación, tiene algo que decir respecto a estas últimas preguntas y, específicamente, respecto al valor analítico de la teoría del sistema mundial en las condiciones de globalización en que hoy vivimos. Este tema fue tratado por mí en otro lugar (Santos, 2002a), por lo que aquí me limito a enunciar la hipótesis de trabajo que sobre él desarrollé.

Varios autores (como, por ejemplo, Manuel Castells, 1996), han cuestionado la existencia de un sistema mundial en las nuevas condiciones establecidas por la globalización hegemónica. Según ellos, la teoría del sistema mundial presuponía la coherencia interna de las economías y sociedades nacionales integrantes del sistema en una gran estabilidad, si no es que incluso rigidez, de las relaciones de jerarquía entre ellas (centro, periferia y semiperiferia). De acuerdo con estos autores, la globalización destruyó la coherencia interna de las economías nacionales y es tan dinámica, en los flujos de interdependencia que crea, que deja de haber jerarquías rígidas, mucho menos entre países. Contra esta posición, defiendo, como hipótesis de trabajo, que nos encontramos en una fase inestable caracterizada por la sobreposición entre dos formas de jerarquización: una, más rígida, que constituye al sistema mundial desde su inicio, entre el centro, la periferia y la semiperiferia; y otra, más flexible, entre lo que en el sistema mundial es producido o definido como local y lo que es producido o definido como global (como, por ejemplo, Appadurai, 1997). Mientras que la primera jerarquía continúa fortaleciéndose en las relaciones entre sociedades o economías nacionales, la segunda jerarquía ocurre entre campos de actividad, prácticas, conocimientos, narrativas, sean ellos económicos, políticos y culturales. La sobreposición de estas dos formas de jerarquía y las interferencias recíprocas que generan explican la condición paradójica en que nos encontramos: las desigualdades dentro del sistema mundial (y dentro de cada una de las sociedades que lo componen) se agravan y, no obstante, los factores que las causan y las acciones que pueden eventualmente reducirlas son cada vez más difíciles de identificar.

Finalmente, la cuarta hipótesis general de trabajo es que la cultura portuguesa es una cultura de frontera. No tiene contenido. Tiene, sobre todo, forma y esa forma es la frontera, la zona fronteriza. Las culturas nacionales, en cuanto sustancias, son una creación del siglo XIX, el producto histórico de una tensión entre universalismo y particularismo generado por el Estado. El papel del Estado fue difícil: por un lado, diferenció la cultura del territorio nacional con relación al exterior, por otro lado, promovió la homogeneidad cultural en el interior del territorio nacional, muchas veces a costa de la destrucción de culturas más refractarias a la homogeneización. Mi hipótesis de trabajo es que, en el espacio europeo de Portugal,[2] el Estado nunca desempeñó cabalmente ninguno de estos papeles, por lo que, como consecuencia, la cultura portuguesa tuvo siempre una gran dificultad en diferenciarse de las otras culturas nacionales o, si preferimos, una gran capacidad para no diferenciarse de otras culturas nacionales y, por otro lado, mantener hasta hoy una fuerte heterogeneidad interna (Santos, 1995a: 150-153).

En este capítulo pretendo definir un programa de investigación en un campo analítico específico: las prácticas y los discursos que caracterizan al colonialismo portugués y el modo en que éstos impregnaron los regímenes identitarios en las sociedades que de él participaron, tanto durante el periodo colonial como después de la independencia de las colonias, con especial incidencia en África y en América.[3] Este programa de investigación se traduce en el deslinde analítico de una serie de proposiciones que presento a continuación.

EL COLONIALISMO PORTUGUÉS Y EL POSCOLONIALISMO

La especificidad del colonialismo portugués

Formular la caracterización del colonialismo portugués como “especificidad” expresa las relaciones de jerarquía entre los diferentes co-

[2] Esta cuestión no se ubica en el espacio no europeo, colonial.

[3] Los territorios de la llamada India Portuguesa (Goa, Damán y Diu) fueron incorporados a la India en 1962. Timor del Este fue ocupado por Indonesia en 1975, cuando el proceso de descolonización estaba por comenzar y sólo se tornó independiente en 2002. Macao donde los portugueses se establecieron en 1557 fue devuelto a la China el 31 de diciembre de 1999.

lonialismos europeos. La especificidad es la afirmación de un desvío con relación a una norma general. En este caso, la norma es dada por el colonialismo británico y es con relación a éste como se define el perfil del colonialismo portugués, en tanto colonialismo periférico, esto es, como colonialismo subalterno con relación al colonialismo hegemónico de Inglaterra. La perifericidad del colonialismo portugués es doble, porque ocurre tanto en el dominio de las prácticas coloniales, como en el de los discursos coloniales. En el dominio de las prácticas, la perifericidad está en el hecho de que Portugal, en cuanto país semiperiférico en el sistema mundial, haya sido el mismo durante un largo periodo, un país dependiente de Inglaterra y, en ciertos momentos, casi una "colonia informal" británica. Tal como aconteció con el colonialismo español, la conjunción del colonialismo portugués con el capitalismo fue mucho menos directa de lo que caracterizó al colonialismo británico. En muchos casos, esa conjunción ocurrió por delegación, o sea, por el impacto de la presión de Inglaterra sobre Portugal a través de mecanismos tales como condiciones de crédito y tratados internacionales desiguales. De ese modo, mientras el imperio británico se basó en un equilibrio dinámico entre colonialismo y capitalismo, el imperio portugués se basó en un desequilibrio, igualmente dinámico, entre un exceso de colonialismo y un déficit de capitalismo.

En el dominio de los discursos coloniales, el carácter periférico del colonialismo portugués reside en el hecho de que, a partir del siglo XVII, la historia del colonialismo haya sido escrita en inglés y no en portugués. Esto significa que el colonizador portugués tiene un problema de autorrepresentación, algo semejante al del colonizado por el colonialismo británico, el problema de la prevalencia de una heterorrepresentación que confirma su subalternidad.[4] Ese problema, referido al colonizado, consiste, como es sabido, en la imposibilidad o dificultad para el colonizado o el llamado tercer mundo ex colonizado de representarse a sí mismo en términos que no confirmen la posición de subalternidad que la representación colonial le atribuyó. El carácter casi dilemático de este problema está en que la inversión de esa posición puede subrepticiamente confirmar la subalternidad en el propio proceso de superarla. Así habrá, quizás, acontecido con

[4] El tema de la caracterización de las relaciones coloniales ha conocido un gran relieve, véase por ejemplo Elkins y Pedersen (orgs.), 2005.

el movimiento de la negritud, lanzado por Leopold Senghor y Aimé Césaire, que las connotaciones racistas negativas de lo "negro" contrastan con la celebración del orgullo y de la dignidad y la exaltación de los orígenes africanos de la raza negra.

Aplicado al colonizador portugués, este problema se traduce en la necesidad de definir el colonialismo portugués en términos de especificidad con relación al colonialismo hegemónimo, lo que significa la imposibilidad o dificultad para definirlo en términos que no reflejan esa perifericidad o subalternidad, o sea, en términos de lo que fue y no en términos de lo que no fue. Un tema de investigación particularmente complejo es el de saber en qué medida este problema del colonizador portugués repercute en el colonizado por Portugal. ¿Será que el colonizado por Portugal tiene un doble problema de autorrepresentación, con relación al colonizador que lo colonizó y con relación al colonizador que, no habiéndolo colonizado, escribió, no obstante, la historia de su sujeción colonial? ¿O será que, por el contrario, el problema de autorrepresentación del colonizador portugués crea una disyunción caótica entre el sujeto y el objeto de representación colonial que, a su vez, crea un campo aparentemente vacío de representaciones (pero, de hecho, repleto de representaciones subcodificadas) que, desde el punto de vista del colonizado, constituyen un espacio de maniobra adicional para intentar su autorrepresentación más allá o afuera de la representación de su subalternidad? En otras palabras, la cuestión es saber si el colonizado por un colonialismo subalterno es subcolonizado o sobrecolonizado.

La especificidad del colonialismo portugués se basa, pues, básicamente en razones de economía política –su propia condición semiperiférica–,[5] lo que no significa que ésta se haya manifestado sólo en el plano económico. Por el contrario, se manifestó igualmente en los planos social, político, jurídico, cultural, en el plano de las prácticas cotidianas de convivencia y de sobrevivencia, de opresión y de resistencia, de proximidad y de distancia, en el plano de los discursos y narrativas, en el plano del sentido común y de los otros haberes, de las emociones y de los afectos, de los sentimientos y de las ideologías. Cada uno de estos planos creó su materialidad propia, una institucionalidad y una lógica de desarrollo propias, y éstas actúan sobre la con-

[5] Sobre la inserción de Portugal en el ciclo colonial africano véanse, por ejemplo, Boxer, 1963, Alexandre, 1979, 2000; Fortuna, 1993; Chabal (org.), 2002.

dición semiperiférica, confiriéndole la espesura sociológica que ella no tenía en cuanto referida sólo a una posición en el sistema mundial. Con esto, la semiperiferia dejó de ser el eslabón de una jerarquía global para tornarse un modo de ser y estar en Europa y en ultramar. La captación de esta realidad sociológica, psicológica, intersubjetiva, emocional y de las escalas en que se cristalizó (local, nacional, global) está por hacerse. La dificultad, como referí, está en estudiarla de tal modo que se pueda captar lo que ella fue y no lo que ella no fue. Pero, más allá de las razones que aduje antes, hay todavía otra, el hecho de que el ciclo colonial portugués haya sido, de todos los colonialismos europeos, el más largo, habiendo precedido en tres siglos al colonialismo capitalista central del siglo XIX. Este último, una vez consolidado, definió las reglas de la práctica colonial –dramáticamente afirmadas en la Conferencia de Berlín (1884) y en el ultimátum–[6] y del discurso colonial –la ciencia racista, el progreso y "la carga del hombre blanco",[7] etc.– y el colonialismo portugués las adoptó según modos y grados que en buena medida están por investigarse.

La verdad es que, por ejemplo, en el caso del colonialismo portugués (tal como en el del colonialismo español) había una realidad multisecular precedente, la cual, al estar sujeta retrospectivamente a los nuevos criterios de análisis y evaluación, fue reducida a un particularismo desviante (colonialismo predador, mercantilista, informal,[8] etc.). La historiografía de Charles Boxer (1963, 1969) simboliza mejor de lo que cualquier otra este proceso. La gran asimetría entre el colonialismo inglés y el portugués fue el hecho de que el primero no tuvo que romper con un pasado no coincidente con su presente.

[6] El concepto colonial basado en la historicidad de una "larga" presencia en África, defendido por Portugal, contrastaba, a mediados del siglo XIX, con la ocupación agresiva del continente africano por las potencias europeas imperiales. En 1890 y en el auge de una crisis de disputa de espacios coloniales en la región oriental de África, Inglaterra formuló un ultimátum a Portugal. Reconociendo la fragilidad de su situación periférica, Portugal, frente a las presiones inglesas, retiró su pretensión sobre varios territorios. Esta decisión del gobierno de Portugal fue muy contestada en el país, suscitando un fuerte movimiento nacionalista.

[7] Alusión al poema de Kipling "La carga del hombre blanco" publicado en 1899. Esta obra constituyó un llamado a la intervención imperial de Occidente en el mundo. Para Kipling la expansión de las conquistas de la civilización occidental era una misión moral que todos los hombres blancos debían asumir como una carga, una obligación para con las regiones y los pueblos del mundo considerados salvajes o bárbaros.

[8] Algunos historiadores como Isaacman (1976), describen el sistema colonial portugués como un imperio informal, un imperialismo sin gobierno colonial específico.

El colonialismo inglés fue siempre el colonialismo-norma desde su origen porque fue protagonizado por el país que imponía la normatividad del sistema mundial. En el caso del colonialismo portugués, una vez creada la posibilidad de un colonialismo retroactivo, en tanto discurso de asincronía y ruptura, éste pudo ser manipulado a gusto de las exigencias y coyunturas políticas. Tanto se ofreció a lecturas inquietantes, por ejemplo, la idea de que el subdesarrollo del colonizador produjo el subdesarrollo del colonizado, una doble condición que sólo podría ser superada por una política colonialista desarrollada, como a lecturas reconfortantes, por ejemplo, el luso-tropicalismo, "Portugal, de Minho a Timor", colonialismo cordial. Pero casi todas las lecturas tuvieron elementos inquietantes y reconfortantes. La negatividad relativa del colonialismo portugués fue siempre el subtexto de su positividad relativa, y viceversa.

A pesar de que la inserción de Portugal en el proyecto de la expansión europea haya sido original, no puede sustentar a su respecto un discurso de originalidad a partir del momento en que el capitalismo industrial creó un vínculo más estrecho y directo con el colonialismo. A partir de ahí, la originalidad, en el doble sentido de prioridad temporal y de construcción autónoma, dio lugar a la derivación, al particularismo y a la especificidad. De ese modo, la densa y larga temporalidad del colonialismo portugués redundó en una extraña suspensión del tiempo, en una anacronía que, de otro modo, había de revelarse doble: por haber existido antes y por haber continuado existiendo después del colonialismo hegemónico. Retroactividad, suspensión y anacronismo acabarán por transformarse en una temporalidad propia de una larga duración sujeta a criterios de temporalidad extraños.

Estos juegos de temporalidades impregnaron las sociabilidades e identidades, tanto del colonizador, como de los colonizados, e impregnarán en el interior y más allá del vínculo político-jurídico colonial. En el interior del vínculo político-jurídico colonial, porque durante siglos en muchas regiones del imperio las relaciones entre los portugueses y las poblaciones locales no pudieron, en términos prácticos, reivindicarse respecto a cualquier vínculo jurídico-político exterior a ellas o a los encuentros que las originaran o que de ellas resultaran; más allá del vínculo político jurídico colonial, porque la colonialidad de las relaciones no terminó con el fin del colonialismo de las relaciones. Esta cuestión suscita, todavía, otra más amplia, sobre

la naturaleza del binomio colonialismo / poscolonialismo en el espacio de la lengua oficial portuguesa.

El poscolonialismo

El poscolonialismo debe ser entendido en dos acepciones principales. La primera es la de un periodo histórico, el que sucede a la independencia de las colonias. La segunda es la de un conjunto de prácticas (predominantemente performativas) y de discursos que deconstruyen la narrativa colonial, escrita por el colonizador, y procuran sustituirla por narrativas escritas desde el punto de vista del colonizado. En la primera acepción, el poscolonialismo se traduce en un conjunto de análisis económicos, sociológicos y políticos sobre la construcción de los nuevos estados, su base social, su institucionalidad y su inserción en el sistema mundial, las rupturas y las continuidades con el sistema colonial, las relaciones con la ex potencia colonial y la cuestión del neocolonialismo, las alianzas regionales, etc. En la segunda acepción, el poscolonialismo tiene un corte culturalista, se inserta en los estudios culturales, lingüísticos y literarios y usa privilegiadamente la exégesis textual y las prácticas performativas para analizar los sistemas de representación y los procesos identitarios. El poscolonialismo en la segunda acepción, sin todavía excluir muchos de los motivos de la primera acepción, contiene una crítica, implícita o explícita, a los silencios de los análisis poscoloniales que la primera acepción normalmente contiene. Por centrarme en este texto en los sistemas de representación y los procesos identitarios, me dirijo al poscolonialismo en la segunda acepción, aunque los análisis propios del poscolonialismo en la primera acepción sean traídos recurrentemente a colación.

La hipótesis de trabajo en este dominio es que la diferencia de colonialismo portugués no puede dejar de inducir la diferencia del poscolonialismo en el espacio de la lengua oficial portuguesa. El poscolonialismo toma, inicialmente, como realidad fundadora, el colonialismo británico. Pretende crear el espacio intelectual para el crítico poscolonial, sin embargo, el modo como lo hace diverge de autor a autor, siendo, pues, identificables posiciones muy distintas en el campo de los análisis que se reclaman del poscolonialismo. Me limito aquí a identificar lo que de común puede existir entre ellos, ya que sólo eso interesa para la tesis que presento.

El poscolonialismo es un producto del "viraje cultural" de las ciencias sociales en la década de los ochenta, teniendo como precursores a Frantz Fanon (1961, 1971) y Albert Memmi (1965). Inspirado en los trabajos pioneros de Edward Said sobre el orientalismo (1978), de Richard Werbner (1996) y de Stuart Hall (1996a, 1996b) sobre las culturas diaspóricas, vino a consolidarse a través de los trabajos de Partha Chatterjee (1986), Paul Gilroy (1993), Homi Bhabha (1994) y Gayatri Spivak (1996), así como de los debates que ellos suscitaron. Si inicialmente fue considerada una corriente animada fundamentalmente por intelectuales diaspóricos, con raíces en los países colonizados por el imperio británico y por trabajar en Occidente, hoy en día la perspectiva poscolonial está presente en muchos de los análisis que inciden sobre el impacto de las relaciones imperiales modernas. Las contribuciones decisivas de los estudios realizados en estos países en el periodo posterior a la independencia como, por ejemplo, los *Subaltern Studies* dirigidos por Ranajit Guha (Santos, 1995b: 506-518; 2000: 367-383) no siempre son debidamente acreditados por los críticos poscoloniales.

La idea central del poscolonialismo cultural es, precisamente, reclamar la presencia y la voz del crítico poscolonial, las cuales, según Bhabha, fueron usurpadas por los críticos occidentales (1994: 26). Aunque corriendo el riesgo de simplificar en exceso, juzgo que de los debates poscoloniales pueden extraerse las siguientes orientaciones temáticas y analíticas.

El intelectual poscolonial. Es necesario repensar la posición del intelectual y de la crítica: los discursos poscoloniales procuran superar la distinción entre crítica y política. El lugar del crítico poscolonial tiende a ser construido de modo que pueda interrumpir eficazmente los discursos hegemónicos occidentales que, a través del discurso de la modernidad, racionalizaron o normalizaron el desarrollo desigual y diferencial de las historias, de las naciones, razas, comunidades o pueblos (Bhabha, 1994: 171). Esta mezcla de crítica y política revelará una práctica y una temporalidad discursivas marcadas por la negociación, traducción y articulación de elementos antagónicos y contradictorios. Aquí reside la "tercera vía" o el "tercer espacio" ocupados por el crítico poscolonial, la vía o el espacio de la cultura. Spivak considera que la función del crítico poscolonial consiste en contribuir a destruir la subalternidad del colonizado. Dado que la condición del subalterno es el silencio, el habla es la subversión de la subalternidad. Tornar po-

sible el habla exige, por ejemplo, un trabajo político que va más allá de la discursividad académica. Así, según Spivak, la responsabilidad del crítico poscolonial para con los subalternos es muy clara:

> trabajar en pro de los subalternos consiste en traerlos hacia dentro del circuito de la democracia parlamentaria, no a través de la benevolencia cultural, sino más bien a través del trabajo extra académico [...] Trabajar en pro del subalterno contemporáneo significa invertir tiempo y capacidades [...] para que el subalterno sea integrado en la ciudadanía, independientemente de lo que ésta signifique, deshaciendo así el espacio subalterno (Spivak: 1996: 307).

Hibridación en los regímenes identitarios. En tanto el discurso colonial construyó la polaridad entre el colonizador (Próspero) y el colonizado (Caliban), el poscolonialismo resalta la ambivalencia y la hibridez entre ambos ya que no son independientes uno del otro ni son pensables uno sin el otro.[9] La influencia de Fanon y Memmi es decisiva en este punto. Según Memmi, así como el propio Fanon, influido por Freud,[10] el vínculo entre colonizador y colonizado es dialécticamente destructivo y creativo. Destruye y recrea las dos partes de la colonización en el colonizador y en el colonizado. El primero es desfigurado, convertido en un ser opresivo tan sólo preocupado por sus privilegios y la defensa de éstos. El segundo es desfigurado, convertido en una criatura oprimida cuyo desarrollo es interrumpido y cuya derrota se manifiesta en los compromisos que acepta (Memmi, 1965: 89). La corriente que une al colonizador y al colonizado es el racismo, aunque éste sea para el colonizador una forma de agresión y para el colonizado una forma de defensa (*Ibid.:* 131). La construcción de la diferencia exigió la creación de un estereotipo del colonizado como salvaje, animal. Como escribe Fanon, acerca de la situación colonial:

> A veces este maniqueísmo lleva su lógica hasta el punto de deshumanizar al colonizado. Más propiamente, lo deshumaniza. Con un efecto, cuando se

[9] Uso en este capítulo los nombres de Próspero y Caliban de la pieza *La tempestad* de Shakespeare (1611) para significar que la zona de contacto colonial se constituyó como una zona de contacto entre el "civilizado" y el "salvaje". La idea de hibridación entre el colonizador y el colonizado no es original de los estudios poscoloniales. Fue formulada, tal vez por primera ocasión, por Gandhi, que en muchos textos llamó la atención acerca de la continuidad entre el opresor y la víctima. Sobre esta cuestión, véase Santos, 1995b: 506-518; 2000: 367-383.

[10] Véanse, por ejemplo, Freud, 1984a y 1984b.

refiere al colonizado el lenguaje del colonizador recurre a la zoología. Se hace alusión al rastreo de lo pálido, a las emanaciones de la aldea indígena, a las hordas, a los olores fétidos, a las pululaciones, a los alaridos, a las gesticulaciones. Cuando pretende la palabra adecuada para así mismo describir, el colonizador se socorre constantemente del bestiario (1961: 54).

Para Bhabha, la ambigüedad de las representaciones colonizador / colonizado se evidencia también en el estereotipo. La construcción de las diferencias, sobre todo de la diferencia racial y sexual, encuentra en el estereotipo la estrategia discursiva colonialista más destacada, una forma profundamente ambivalente de conocimiento y representación que engloba elementos de fobia, miedo y deseo (Bhabha, 1994: 67). La ambivalencia más notoria del estereotipo es el hecho de que los reversos de sus elementos negativos sean también sus elementos constitutivos: el negro es simultáneamente el salvaje y el criado más digno y obediente, es la encarnación de la sexualidad descontrolada, pero es también inocente como un niño, es un místico, primitivo y pobre de espíritu, y al mismo tiempo es ingenioso, mentiroso y manipulador de fuerzas sociales (Bhabha, 1994: 82).

La traducción, que posibilita la comunicación cultural, mina toda la idea de esencialismo de una cultura original y pura, y es por eso que el concepto de hibridez inspirado en Bajtin, asume una posición tan central. Lo mismo acontece con el concepto de imitación. La ambivalencia de la imitación está en que ella afirma la diferencia en el proceso de identificación del otro. En el contexto colonial, la raza es el símbolo de esa diferencia y, en el fondo, la causa del fracaso de la imitación, ya que no permite más que una presencia incompleta. Como dice Bhabha, refiriéndose a la India, "ser anglicizado significa *enfáticamente* no ser inglés" (1994: 87). En el contexto portugués, podría igualmente decirse que ser asimilado significa enfáticamente no ser portugués. De todos modos, al subvertir los esencialismos, la hibridez puede alterar las relaciones de poder entre los sentidos dominantes y los sentidos dominados. El espacio híbrido crea una abertura por el modo en que descredibiliza las representaciones hegemónicas y, al hacerlo, disloca el antagonismo de tal modo que deja de sustentar las polarizaciones puras que lo constituyeron.

Diferencia cultural y multiculturalismo. La identidad poscolonial, al romper con la distinción clara entre la identidad del colonizador y la identidad del colonizado, tiende a ser construida, hacia el centro he-

gemónico, a partir de los márgenes de las representaciones y a través de un movimiento que va de los márgenes hacia el centro. Es éste el espacio privilegiado de la cultura y del crítico poscolonial, un espacio entre, liminar. Se trata de un espacio de frontera, de extremidad o de línea de frente donde sólo es posible la experiencia de la proximidad de la diferencia. Es en este espacio en el que es construida y negociada la diferencia cultural. La diferencia cultural subvierte las ideas de homogeneidad y uniformidad culturales en la medida en que se afirma a través de prácticas enunciativas que son voraces con relación a los diferentes universos culturales de que se sirven. La centralidad del elemento performativo de la enunciación cultural y de las disyunciones y articulaciones que ésta posibilita, refleja la influencia de Lacan, Derrida y Barthes en el pensamiento poscolonial. La enunciación cultural crea una temporalidad propia, y es ella la que torna posible la emergencia de modernidades alternativas a la modernidad occidental, precisamente a través de "traducciones poscoloniales". La propia lucha de liberación anticolonial es híbrida y basada en la traducción, no se sustenta ni en ancestralidades precoloniales, ni en la imitación pura y simple de los ideales liberales occidentales.

El concepto de diferencia cultural es contrapuesto por Bhabha al concepto de multiculturalismo y a su correlato, diversidad cultural, del que es bastante crítico. Para Bhabha, el multiculturalismo presupone la idea de una cultura central que establece las normas con relación a las cuales deben posicionarse las culturas menores (Bhabha 1990b: 208). Como tales normas establecen los límites dentro de los cuales las otras culturas –consideradas menores e inferiores– pueden legítimamente manifestarse, la afirmación de la diversidad multicultural implica siempre una limitación en la afirmación de la diferencia cultural. Por eso es que los proyectos multiculturales no han impedido que el racismo y la discriminación étnica, continúen propagándose. Gayatri Spivak, en una posición menos extrema al mismo tiempo que reconoce la ampliación del canon con el "canon multicultural", se preocupa sobre todo del hecho de que los textos del tercer mundo sean enseñados con total desconocimiento de los contextos históricos y políticos en que fueron producidos (1996: 237-366). En el fondo, tanto la diversidad cultural, como la diferencia cultural, se confrontan con los límites de la ambivalencia ante la posibilidad de la inconmensurabilidad y, por lo tanto, de la intraducibilidad entre culturas.

Nacionalismo y poscolonialismos. La cuestión del nacionalismo asume varias dimensiones en el discurso poscolonial. La más importante es la de la resistencia anticolonial. Los estudios poscoloniales contemporáneos se distancian de la concepción del estereotipo cerrado que subyace al orientalismo de Said. Si el otro es tan profunda y completamente construido como un objeto descualificado, no le es dejada ninguna posibilidad de ser recualificado por la resistencia. Bhabha y otros muestran que la filtración del estereotipo a lo "nativo" nunca es completa, que la ambivalencia está precisamente en las disyunciones, zonas de sombra, que crean espacios de maniobra para contestar las relaciones hegemónicas en nombre de otras más justas. La resistencia poscolonial reside sobre todo en la "descolonización de la imaginación imperial" de la que habla Ngäugäi wa Thiong'o (1986), Valetin Mudimbe (1988) y Achille Mbembe (2000).

Partha Chatterjee (1986) muestra también el carácter contradictorio y ambivalente del nacionalismo en los países orientales que estuvieran sujetos subrayadamente al colonialismo británico. Es que estos países son forzados a adoptar una "forma nacional" hostil a sus culturas para luchar contra el nacionalismo occidental de las potencias coloniales. En este contexto, el conocimiento del "atraso" o del "subdesarrollo" de los pueblos colonizados es siempre amenazador en la medida en que superar ese atraso o ese subdesarrollo significa necesariamente tener que adoptar una cultura extraña. De otro modo, Chatterjee ve esa ambivalencia en el interior de la propia idea occidental de nacionalismo y la formula a través de lo que designa como dilema liberal del nacionalismo: el nacionalismo como historia de liberación y de progreso, conduce al mismo tiempo a los regímenes más opresivos e irracionales (Chatterjee, 1986: 2). Esta cuestión es importante y apunta hacia otra todavía más amplia: ¿Qué es lo que distingue al nacionalismo occidental de los nacionalismos anticoloniales? ¿En qué medida la distinción puede ofrecer pistas para una concepción progresista del nacionalismo, tanto en Occidente como fuera de él? La verdad es que en el mundo no europeo, la cuestión nacional está históricamente embebida en la cuestión colonial, en la medida en que la aserción de la identidad nacional se transforma en un arma de lucha contra la explotación colonial (Chatterjee, 1986: 18).[11] Pero no es menos verdad

[11] Sobre este debate, véanse también Mondlane (1969) y Cabral (1976). Para una perspectiva crítica del tema del nacionalismo en el contexto de los nuevos estados africanos, véase Mazrui y Tidy, 1984.

que frecuentemente el discurso nacionalista (en el caso de la India y ciertamente en otros países que estuvieran sujetos a la dominación colonial), al mismo tiempo que desafía la dominación colonial, acepta las premisas intelectuales de la modernidad en que la dominación colonial se funda.

Entre estas premisas está el propio capitalismo cuyo impulso universal crea una permanente tensión con el nacionalismo, ahora bajo la forma de Estado independiente. Es el Estado que media entre un proyecto de nación y la realidad del capitalismo, pero tal mediación es un proyecto volcado al fracaso. Por un lado, la extraterritorialidad del capitalismo sólo reconoce al Estado en la medida en que él puede contribuir a su expansión, lo que se tornó dramáticamente evidente en las dos últimas décadas por acción de la globalización neoliberal. Por otro lado, movimientos "locales" separatistas o autonomistas, contestan al proyecto del Estado moderno, criticando su legitimidad y su ideología modernista, defendiendo el derecho a las identidades étnicas o religiosas ancestrales, que no encuentran espacio de representación en el Estado-nación reproducido a partir de la matriz occidental. Pero no fueron sólo las premisas intelectuales de la modernidad occidental las que fueron aceptadas por los movimientos nacionalistas. Fueron aceptadas también las premisas territoriales, las fronteras establecidas arbitrariamente por la potencia colonial. La antinomia está en que la contestación de las fronteras pudiera haber tenido el efecto contraproducente de perpetuar el colonialismo.

Los estudios poscoloniales, al contestar a la idea de la homogeneidad de las culturas, debaten, implícita o explícitamente, la idea de la nación o del nacionalismo, ya que una y otra presuponen una cierta homogeneidad cultural, basada en una identidad forjada a partir de un conflicto, que oponía los colonizados a la situación de opresión colonial. El desafío es, a mi entender, el de encontrar una dosis equilibrada de homogeneidad y de fragmentación, ya que no hay identidad sin diferencia y la diferencia presupone una cierta homogeneidad que permite identificar lo que es diferente en las diferencias. Fue éste el desafío que enfrentaran intelectuales como Leopold Senghor (1964, 1977), Aimé Cesaire (1955, 1983), Frantz Fanon (1961), Kwame Nkrumah (1961, 1965), Julius Nyerere (1966), Eduardo Mondlane (1969), Amílcar Cabral (1974, 1976), apostados en la construcción de una cultura nacional entendida como derecho del colonizado a la autosignificación. La literatura es, tal vez, de entre las creaciones culturales, aquella en que mejor puede obtenerse el equilibrio dinámico

entre homogeneidad y fragmentación. No sorprende que algunos de estos intelectuales y, sobre todo, Fanon hayan atribuido a la literatura el estatuto de instrumento privilegiado en la construcción de la "conciencia nacional". Y aquí el papel de los estudios poscoloniales puede ser decisivo en el sentido de debatir y ampliar esa "conciencia nacional", colmándola de múltiples voces que las élites nacionalistas (para ya no hablar del poder colonial) ocultaron o excluyeron. El *Grupo de Estudios Subalternos*, fue constituido exactamente para dar voz a las clases populares y al papel de éstas en la construcción de la nación.[12] Sólo así el nacionalismo evita la tentación del racismo, una tentación endémica en el Occidente (Balibar y Wallerstein, 1991), pero igualmente presente en otras regiones del globo. Sólo así el nacionalismo evita proyectar la identidad de un grupo étnico como identidad nacional, produciendo situaciones de colonización interna (Cornell y Hartmann, 1998). Sólo así también, el nacionalismo puede evitar la tentación de la discriminación sexual. De hecho, como muestra Nira Yuval-Davis, el discurso nacionalista tiende a reproducir las representaciones tradicionales de la mujer: la mujer como reproductora biológica de los miembros de la comunidad étnica; reproductora de las fronteras entre grupos étnicos; transmisora de la cultura; significante de las diferencias étnicas y nacionales. Sólo excepcionalmente la mujer surge como participante activa en las luchas nacionales, políticas, militares y económicas (1989: 116-117).[13]

Poscolonialismo y diáspora. El tema de las migraciones y de la diáspora ha venido a ganar creciente actualidad y plantea nuevos desafíos a la problemática de las identidades culturales y de los procesos de autorrepresentación. Robin Cohen define la diáspora como el acto de vivir en un país y en el seno de una colectividad, pero con el mirar siempre perforando el tiempo y el espacio a la búsqueda del otro país o lugar (1997). Las diásporas son casi siempre el resultado de migraciones que ya ocurrían hace algún tiempo y cuya violencia continúa dolorosamente marcada en el inimaginario social (Anderson, 1983; Harris, 1993; Lovejoy, 2000). Este elemento de transnacionalidad en las comunidades diaspóricas es el tema central del análisis del tránsito

[12] Sobre el *Grupo de Estudios Subalternos*, véase Santos, 1995b: 515 y 2000: 377-378.

[13] Debe, sin embargo, tenerse en cuenta que las mujeres fueron a veces importantes actores económicos y políticos. Es éste el caso de las mujeres de Zambézia (Capela, 1995). Véanse también McClintock, 1995 y 1997.

atlántico de los negros a partir de la esclavitud, "*a middle passage*" y su impacto, tanto en las representaciones de las comunidades negras como en la idea de la homogeneidad étnica y racial de Occidente (Gilroy, 1993). Para Gilroy, el Atlántico negro y la metáfora del navío que lo complementa dan cuenta de comunidades negras, móviles, transnacionales, dentro y fuera de Occidente siempre en contacto con comunidades diferentes, modernas, capaces de "solidaridad en la diferencia", forjada en posiciones diferentes que, sin embargo, rebaten formas de opresión común (discursos colonialistas, nacionalistas y racistas).[14]

John McLeod habla de las diásporas como "comunidades compuestas", espacios dinámicos de construcción y reconstrucción de identidades que desafían, tanto el modelo de identidad nacional, como la noción de raíces (McLeod, 2000: 211). Identidades de diáspora caracterizan igualmente aquello que Stuart Hall designa por "nuevas etnias" (1996a, 1996b). Se trata de grupos diaspóricos que se oponen a la rigidez de las representaciones que le son impuestas (por ejemplo, negros), en nombre de sus diferentes experiencias sociales y posiciones subjetivas, y buscan formas propias de organización alternativas a las comunidades étnicas apadrinadas por la sociedad dominante, más para su legitimación que para resolver los problemas reales de los inmigrantes.[15]

En verdad, la celebración de la condición híbrida diaspórica como condición que permite una infinita creatividad ha sido frecuentemente utilizada para ocultar las realidades inmediatas, económicas, sociales, políticas y culturales de los inmigrantes o de las comunidades diaspóricas. El aura poscolonial, la celebración de la diáspora y el enaltecimiento de la estética de la hibridez tienden a ocultar los conflictos sociales reales en que los grupos inmigrantes o diaspóricos están envueltos, y siempre en posiciones de poder que le son desfavorables, como es el caso tangencial de la diáspora musulmana en Occidente.[16]

[14] Un buen análisis crítico de la perspectiva de Gilroy puede leerse en Almeida (2000: 234-237).

[15] En un trabajo reciente, Gilroy (2000) propone un abordaje más abarcante de la cuestión de la diáspora. Para este autor, la identidad de la diáspora tiene en las migraciones una dimensión crucial, responsable de la producción de una "conciencia doble" que resulta del hecho de que la nueva identidad no asimila totalmente la cultura del país de inmigración, ni consigue preservar en la totalidad los referenciales culturales de origen.

[16] Sobre este asunto, véase, por ejemplo, Dirlik, 1997.

Esta enumeración selectiva de las ideas centrales del poscolonialismo permite una evaluación crítica de esta corriente de estudios acerca del tema del que me ocupo en este trabajo. En publicaciones anteriores, exploré la relación entre lo que designo como posmodernismo de oposición y poscolonialismo (Santos, 1999). De hecho, algunas perspectivas poscoloniales –con énfasis en la textualidad o discursividad, en la hibridación, en la fragmentación, en la performatividad–, tienen afinidades significativas con un cierto tipo de posmodernismo, y son los mismos autores que sirven de inspiración a ambos (Nietzche, Bajtin, Lacan, Barthes, Derrida). Mi crítica al posmodernismo en su acepción dominante, que designo como posmodernismo celebratorio, reside en el hecho de retirar del diagnóstico de crisis del paradigma de la modernidad, que yo comparto, la conclusión de que las aspiraciones de transformación social modernas (libertad, igualdad, solidaridad, dignidad), deben dejar de ser un problema central de las ciencias sociales. De esta conclusión arranca una serie de orientaciones teóricas y epistemológicas: total desinterés por las cuestiones del poder, por las desigualdades estructurales y por la exclusión social en las sociedades capitalistas contemporáneas; reducción de la realidad social a su discursividad, dejando de lado las prácticas no discursivas, subrayadamente las prácticas de silenciamiento de la discursividad de las clases populares y de los grupos sociales oprimidos y silenciados; recurso obsesivo a la desconstrucción textual, de lo que resulta la imposibilidad de formulación de la resistencia por estar ella misma también entrampada en la desconstrucción del poder que constituye en cuanto a resistencia al poder.

De algún modo me sirvo del poscolonialismo para criticar al posmodernismo celebratorio y ofrecer una alternativa: el posmodernismo de oposición. El recurso al poscolonialismo se justifica porque coloca en el centro del campo analítico una relación de poder particularmente asimétrica: la relación colonial. Siendo así, sus análisis podrían ser relevantes para otros tipos de relaciones sociales asimétricas y para su análisis fuera del canon analítico modernista. El cruce que intento en este capítulo con la perspectiva poscolonial busca precisamente fundar prácticas y subjetividades emancipatorias utópicas fuera del canon modernista. Usando un recurso caro tanto al posmodernismo como al poscolonialismo, fundar las utopías emancipatorias en tres metáforas: la frontera, el barroco y el Sur (Santos, 1995b: 475-519; 2000: 329-383).

Uso el concepto de frontera más en el sentido de extremidad (*frontier*) que en el sentido de zona de contacto (*borderland*), pero, en todo caso, procuro con el concepto de frontera significar la deslocación del discurso y de las prácticas del centro hacia los márgenes. Propongo una fenomenología de la marginalidad basada en el uso selectivo e instrumental de las tradiciones;[17] en la invención de nuevas formas de sociabilidad; en las jerarquías débiles; en la pluralidad de poderes y órdenes jurídicos; en la fluidez de las relaciones sociales; en la promiscuidad entre extraños e íntimos; entre herencia e invención.[18] En suma, vivir en la frontera y vivir en los márgenes sin vivir una vida marginal (Santos, 1995b: 496; 2000: 352).

El concepto de barroco, más allá de otras virtualidades analíticas respecto al espacio colonial ibérico, me permite profundizar el concepto de mestizaje, con un significado semejante al de hibridación, entendido como la "creación de nuevas constelaciones de sentido que, a la luz de sus fragmentos constitutivos, son verdaderamente irreconocibles y blasfemas" (Santos, 1995b: 503; 2000: 362). La metáfora de lo barroco me permite, además, discutir la construcción de la subjetividad utópica a partir de la "extremosidad" barroca, sobre todo el extremismo de la fiesta barroca basada en la desproporción, en la risa y en la subversión (Maravall, 1990: 421). Finalmente, recurro a la metáfora del Sur como metáfora del sufrimiento humano sistémico causado por el capitalismo global. Con esta metáfora quiero significar, por un lado, la dimensión y el carácter multifacético de la opresión en las sociedades contemporáneas y, por otro, la capacidad de creación, innovación y resistencia de los oprimidos cuando se liberan del estatuto de víctimas. En esa capacidad están latentes posibilidades insospechadas de emancipación. De ahí que haya propuesto una epistemología del Sur basada en tres orientaciones: aprender que existe el Sur, aprender a ir hacia el Sur, aprender a partir del Sur y con el Sur (Santos, 1995b: 508; 2000: 369).

Mi relación crítica con el poscolonialismo está pautada por tres ideas. Por un lado, concibo la relación colonial como una de las relaciones de poder desigual fundantes del capitalismo moderno, pero no como la

[17] El carácter instrumental de la tradición ha sido objeto de varios estudios. A título de ejemplo, véanse Nandy (1987a), Ranger (1988, 1993) y Bazin (1990).

[18] Uso, sin embargo, el concepto de frontera en el sentido de zona de contacto o *borderland* cuando defino la cultura portuguesa como una cultura de frontera. Para un análisis de esta forma cultural, véase Santos, 1995a: 150-155.

única, no es posible tener una comprensión posible de ella sin articularla con otras relaciones de poder, tales como la explotación de clase, el sexismo y el racismo (lo que el poscolonialismo apenas en parte ha considerado). Por otro lado, pretendo reforzar la idea de que el análisis de la cultura o del discurso no dispensa del análisis de la economía política.[19] En la segunda mitad de la década de los noventa, los silencios del poscolonialismo se tornaron más estridentes. McClintock (1995), una de las autoras que se han distinguido en la reflexión sobre el sentido del poscolonialismo, llama la atención acerca de las aporías del concepto. Distinguiendo entre la teoría poscolonial y el término que la designa (poscolonial) McClintock advierte acerca del hecho de que no obstante "la teoría poscolonial haya procurado poner en cuestión la gran marcha del historicismo occidental y sus oposiciones binarias (nosotros / otros; metrópoli / colonia; centro / periferia), el *término* poscolonialismo continúa reorientando el globo a la vuelta de una única oposición binaria: colonial / poscolonial". El término "poscolonial", insiste McClintock, si bien es concebido para oponerse a la noción de tiempo lineal, está a final de cuentas, "ensombrecido" por ella, y confiere al colonialismo el prestigio de marca predominante de la historia. Para la definición histórica de los colonizados, queda sólo una concepción "preposicional" o pre o poscolonial. (McClintock, 1995: 10-12). También Stuart Hall, que fue uno de los inspiradores del poscolonialismo, teme que el prefijo "post" pueda inducir la idea de ruptura con el colonialismo en detrimento de la idea de continuidad que, sin embargo, parece merecedora de atención subrayada, dada la notoria persistencia de los efectos de la colonización y la difícil deslocalización de las representaciones en que ella cristalizó (Hall, 1996b). Del mismo modo, McLeod problematiza las confusiones a que el prefijo puede conducir: después del colonialismo; después de la independencia; después del fin del imperio (McLeod, 2000: 5). Otros autores cuestionan el verdadero sentido de la experiencia vivida por innumerables países en África. Patrick Chabal, por ejemplo, habla recurriendo a la metáfora de los espejos:

Si es verdad que las palabras que empleamos [nosotros, los occidentales] para describir el atraso de África recuerdan a las usadas hace ya cien años, el significado que les atribuimos hoy es completamente diferente. El entendimien-

[19] En este mismo sentido, consúltese la interpelación que Miguel Vale de Almeida hace al poscolonialismo a partir de la antropología (2000: 230 ss.). Desde mi punto de vista, la interpelación no sería diferente si fuese hecha a partir de la sociología.

> to de que la gran "oscuridad" de África es reconocidamente exótica, otra y distante desapareció hoy en el mundo globalizado. Las "tinieblas" de África están hoy aquí expuestas todos los días en nuestras televisiones. Ella es también nuestra "oscuridad" y alimenta muchas de nuestras indecibles pesadillas –de la misma forma que alimenta la llamada amenaza islámica–. Del mismo modo, nuestras certezas imperiales y nuestra presunción de superioridad fueron gravemente afectadas por los acontecimientos del siglo xx. El debate sobre lo posmoderno y lo poscolonial es, de este modo, una de las múltiples maneras que tenemos para buscar ajustar cuentas con la estructura contingente y relativa de nuestra existencia contemporánea [...] Miramos hacia el África no tanto porque nos interese comprender el África sino porque mirar hacia África es una de las formas en que nos definimos a nosotros mismos (Chabal, 1997).

Como ya referí, omitir la economía política, el poder económico y clasista es endémico en los estudios culturalistas. Como dice Ahmad, el poscolonialismo carece de una posición sobre el capitalismo mundial y por eso no se detiene en las transformaciones recientes del capitalismo que vienen a profundizar o crear nuevas situaciones de neocolonialismo. Según él, la escandalosa ausencia de los problemas de clase en la crítica poscolonial deriva del hecho de que los estudios poscoloniales son producto de una clase intelectual y académica que ignora los problemas sociales reales y no está interesada en ellos (Ahmad, 1995). A mi entender, el descuido respecto del neocolonialismo es una de las limitaciones más incapacitantes del poscolonialismo.

Finalmente, mi relación crítica con el poscolonialismo se basa en la idea de que el poscolonialismo, a pesar de su aceptación de la crítica de la homogeneización y su apología de la fragmentación y de la diferencia, acabó por homogeneizar la relación colonial, esto fue a causa de su falta de perspectiva histórica y comparativa. Incluso dentro del imperio británico, fueron enormes las diferencias entre las experiencias hindú, irlandesa, australiana, keniana, sudafricana, etc. Para ya no hablar de los otros colonialismos, subrayadamente, el portugués o el español. Esta última observación me conduce al tema de la próxima sección.

El colonialismo portugués y los silencios del poscolonialismo

Como referí más atrás, mi hipótesis de trabajo es que la diferencia del colonialismo portugués debe repercutir en la diferencia del poscolo-

nialismo en el espacio de la lengua oficial portuguesa, especialmente en relación con el poscolonialismo anglosajón. Por comodidad y por paralelismo con la designación de colonialismo anglosajón, uso la expresión poscolonialismo portugués para designar el poscolonialismo en el espacio-tiempo de la lengua oficial portuguesa.

La primera diferencia es que la experiencia de ambivalencia y de hibridación entre colonizador y colonizado, lejos de ser una reivindicación poscolonial, fue la experiencia del colonialismo portugués durante largos periodos. Analizaré con más detalle esta cuestión más adelante. Por ahora, hay que subrayar que la práctica de la ambivalencia, de la interdependencia y de la hibridación fue una necesidad de la relación colonial portuguesa. Por eso, en el contexto del poscolonialismo de la lengua oficial portuguesa, lo importante es distinguir entre varios tipos de ambivalencia y de hibridación, especialmente entre aquellos que refuerzan las desigualdades de poder de la relación colonial y las que las atenúan o hasta las subvierten.

El poscolonialismo anglosajón parte de una relación colonial basada en la polarización extrema entre colonizador y colonizado, entre Próspero y Caliban, una polarización que es tanto una práctica de representación como la representación de una práctica; contra ella se dirige y cobra sentido la subversión de la crítica poscolonial. ¿Dónde anclar la subversión cuando esa polarización –precisamente en el dominio cultural y específicamente en el dominio de las prácticas culturales como vivencia cotidiana de las que habla Bhabha– está, por lo menos durante largos periodos, fuertemente atenuada o matizada? Pienso que el poscolonialismo en la lengua oficial portuguesa tiene que centrarse mucho más en la crítica de la ambivalencia que en la reivindicación de ésta, y la crítica residirá en hacer la distinción entre formas de ambivalencia y de hibridación que dan efectivamente voz al subalterno (las hibridaciones emancipatorias) y aquellas que usan la voz del subalterno para silenciarlo (las hibridaciones reaccionarias).

La segunda diferencia del poscolonialismo de la lengua oficial portuguesa reside en la cuestión racial bajo la forma del color de la piel. Para los críticos poscoloniales anglosajones, el color de la piel es un límite incontrovertible para las prácticas de imitación y de asimilación porque, conforme a los casos, o niega por fuera de la enunciación lo que la enunciación afirma, o, por el contrario, afirma lo que ella niega. En el caso del poscolonialismo portugués, hay que contar con la ambivalencia y la hibridación en el propio color de la piel, el mulato

y la mulata. O sea, el espacio-entre, la zona intelectual que el crítico poscolonial reivindica para sí, encarna en lo mulato como cuerpo y zona corporal. El deseo de lo otro en que Bhabha funda la ambivalencia de la representación del colonizador (1994: 50) no es un artefacto psicoanalítico ni es duplicado por el lenguaje. Es físico, creador y se multiplica en criaturas. Lejos de ser una imitación fallada, la mulata y el mulato son la negación de la imitación. Es la afirmación *a posteriori* de un límite, un límite que sólo se afirma después de haber sido traspasado. Es la afirmación de lo blanco y de lo negro en el punto de una supresión recíproca. El mestizaje no es la consecuencia de la ausencia de racismo, como pretende la razón luso-colonialista o luso-tropicalista, pero es ciertamente la causa de un racismo de tipo diferente. Por este motivo, también la existencia de la ambivalencia o hibridación es trivial en el contexto del poscolonialismo portugués. Importante será dilucidar las reglas sexistas de la sexualidad que casi siempre colocan en la cama al hombre blanco y a la mujer negra, y no a la mujer blanca y al hombre negro. O sea, el poscolonialismo portugués exige una articulación densa con la cuestión de la discriminación sexual y el feminismo.

La tercera diferencia del poscolonialismo portugués reside en una dimensión de ambivalencia e hibridación insospechable en el poscolonialismo anglosajón. Al contrario de lo que sucede en este último, la ambivalencia de las representaciones no parte sólo de que no haya una distinción clara entre la identidad del colonizador y del colonizado. Parte también de que esa distinción está inscrita en la propia identidad del colonizador. La identidad del colonizador portugués no se limita a contener en sí misma la identidad del otro, lo colonizado por él. Contiene ella misma la identidad del colonizador en cuanto colonizado por otro. Como muestro más adelante, el Próspero portugués, en cuanto visto desde la perspectiva de los Súper Prósperos europeos, es un Caliban. La identidad del colonizador portugués es, de este modo, doblemente doble. Está constituida por la conjunción de dos otros: lo otro que es el colonizado y lo otro que es el mismo colonizador en cuanto colonizado. Fue esta duplicidad de alta intensidad lo que permitió al portugués ser, muchas veces, tratado más como emigrante que como colono, en “sus” propias colonias. Habrá incluso que averiguar si la identidad como colonizado precede a la identidad como colonizador en la genealogía de los espejos en que se miran los portugueses.

Puede, pues, concluirse que la disyunción de la diferencia (Bhabha, 1994) es tanto más compleja en el caso del poscolonialismo por-

tugués, una complejidad que, paradójicamente, puede redundar en conjunciones o complicidades insospechadas entre el colonizador y el colonizado. Lo "otro" colonizado por el colonizador no es totalmente otro en relación a lo "otro" colonizado del colonizador. Al contrario del poscolonialismo anglosajón, no hay un otro. Hay dos que ni se juntan ni se separan. Apenas interfieren en el impacto de cada uno de ellos en la identidad del colonizador y del colonizado. El otro-otro (el colonizado) y el otro-propio (el colonizador en cuanto él mismo colonizado) disputan en la identidad del colonizador la demarcación de los márgenes de alteridad, pero, por así decirlo, la alteridad está en este caso de los dos lados del margen. Esto tiene consecuencias para dos de los procedimientos centrales del discurso poscolonial: la imitación y el estereotipo.

La *imitación* colonial es siempre mentirosa porque, como dice Bhabha, ocurre siempre en una encrucijada entre lo que es conocido y permisible y lo que no es conocido y debe ser ocultado (Bhabha, 1994: 89). En el plano geopolítico, es ésta la imitación que, según Benedict Anderson (1983), torna posible la compatibilidad del imperio con la nación. Subyacente a esta concepción, está la idea, que se presupone obvia, de que en la imitación colonial lo que está en cuestión es la imitación del colonizador por parte del colonizado. Ahora, en el caso del poscolonialismo portugués, esto no puede ser presupuesto y debe, por el contrario, ser objeto de investigación. Los juegos de imitación fueron aquí mucho más complejos y recíprocos y, más de una vez, por razones de sobrevivencia. El colonizador imitó al colonizado y no necesariamente para aproximarse a él. O sea, las prácticas de imitación fueron mucho más caóticas porque, lejos de ser siempre el instrumento de una designación de dominación imperial, fueron las más de las veces contingencias intersubjetivas en contextos de sobrevivencia difícil (difícil, en ocasiones, para el colonizador, otras veces, para ambos, tanto para el colonizador como para el colonizado). Fueron un *kit* de primeros auxilios en situaciones en las que no se podía ser evacuado por el brazo ágil y largo del imperio.

Por esta razón, la "mentira del imperio" que, según Bhabha (1994: 138), arranca de la pretensión de integridad y completud en la incorporación del conocimiento cultural nativo, no se encuentra del mismo modo en el caso del imperio portugués. La mentira de éste fue en muchas circunstancias la de pretender ser imperio "como los otros" y esconder el miedo de ser absorbido o incorporado por las colonias,

como sucedió en el periodo en que la Corona portuguesa se dirigió hacia Brasil y estableció la capital del imperio en Río, un acto de ruptura representacional con la idea imperial del imperio sin paralelo en la modernidad occidental.

Es por eso también que el *estereotipo* del colonizado no tuvo nunca el carácter que le es atribuido al estereotipo en el imperio británico, o, por lo menos, su término fue siempre más inconsecuente y transitorio. La penetración sexual convertida en penetración territorial e interpenetración racial dio origen a significantes fluctuantes que satisfacían, con el mismo grado de cristalización, estereotipos contrarios conforme al origen y la intención de la enunciación. Satisfacían el racismo sin raza o, por lo menos, un racismo más "puro" de lo que era su base racial. Satisfacían también el sexismo bajo el pretexto del antirracismo. Por esta razón, la cama sexista e interracial puede ser la unidad de base de la administración del imperio y la democracia racial puede ser agitada como un trofeo antirracista sustentado por las manos blancas, pardas y negras del racismo y del sexismo.

El hecho de que el colonizador tuviera la vivencia de ser colonizado no significa que se identifique más o menos con *su* colonizado. Tampoco significa que el colonizado por un colonizador-colonizado sea menos colonizado que otro colonizado por un colonizador-colonizador. Significa apenas que la ambivalencia e hibridación detectadas por el poscolonialismo anglosajón están, en el caso del poscolonialismo portugués, mucho más allá de las representaciones, de las miradas, de los discursos y de las prácticas de enunciación. Son cuerpos y encarnaciones, vivencias y sobrevivencias cotidianas a lo largo de siglos, sustentadas por formas de reciprocidad, entre el colonizador y el colonizado insospechables en el espacio del imperio británico.

Para explicar esta diferencia es necesario introducir otra sobre los juegos de autoridad. En los estudios poscoloniales, el colonizador surge siempre como un sujeto soberano, la encarnación metafórica del imperio. Ahora, en el colonialismo portugués, esto no puede presuponerse sin más. Sólo durante un corto periodo –en África, a partir del siglo XX– el colonizador encarna al imperio, e incluso así sólo en circunstancias muy selectivas. Fuera de eso, el colonizador apenas se representa a sí mismo. Es auto-Imperio y, como tal, tan libre para el máximo exceso como para el máximo defecto de la colonización. Más precisamente porque esta identidad imperial no le es otorgada por ninguno más allá de él, es de hecho él mismo un sujeto tan desprovis-

to de soberanía como el propio colonizado. Por eso, la autoridad no existe más allá de la fuerza o de la negociación que es posible movilizar en la zona de encuentro.[20]

Esta doble ambivalencia de las representaciones afecta no sólo la identidad del colonizador sino también la del colonizado. Es posible que el exceso de alteridad que identifiqué en el colonizador portugués, sea igualmente identificable en el colonizado por el colonialismo portugués. Sobre todo en Brasil es posible, como hipótesis, imaginar que la identidad del colonizado fue, en algunos periodos, por lo menos, construida a partir de un doble otro, el otro del colonizador directo portugués y el otro del colonizador indirecto británico. Esta duplicidad se transformó incluso en elemento constitutivo del mito de los orígenes y de las posibilidades de desarrollo del Brasil, como veremos más adelante. Esta duplicidad instauró una fractura que hasta hoy es tema de debate y divide a los brasileños entre los que se sienten orgullosos por el exceso de pasado y los que se sienten orgullosos por el exceso de futuro.

El colonialismo portugués acarrea consigo el estigma de una indecidibilidad que debe ser objeto primordial del poscolonialismo portugués. ¿La colonización por parte de un Próspero incompetente, reluctante, originariamente híbrido, redundó en subcolonización o en hipercolonización? ¿Una colonización particularmente capacitante o incapacitante para el colonizado? ¿Un Próspero caótico y absentista no habrá abierto el espacio para la emergencia de Prósperos de sustitución en el seno de los Calibanes? ¿No será por eso por lo que, en el contexto del poscolonialismo portugués, la cuestión del neocolonialismo es menos importante que la del colonialismo interno? No deja de ser significativo que las independencias tanto del Brasil como de los países africanos, hayan ocurrido en el contexto de transformaciones políticas importantes y de signo progresista en la metrópoli colonial: la Revolución liberal de 1820 y la Revolución del 25 de Abril de 1974. Este hecho, combinado con la posición semiperiférica del país en el sistema mundial, contribuyó a que el neocolonialismo no siguiese de modo significativo las huellas dejadas por el colonialismo, al contrario de lo que sucedió, específicamente, con el colonialismo británico o francés. Esto no significa que no haya habido (o vaya a

[20] Véase el proyecto sobre los juegos identitarios entre Portugal y Mozambique referido en la nota 1.

haber) neocolonialismo. Pero parece que hasta hoy él sólo existe con relación a los países en que es viable un neocolonialismo a la medida de las insuficiencias del ex colonizador, los pequeños países de Cabo Verde, Guinea-Bissau, São Tomé y Príncipe y Timor. El exceso poscolonial de las grandes ex colonias no deja de estar relacionado con el déficit de colonialismo del que se liberaron.

Ese déficit de colonialismo y de neocolonialismo ayuda a explicar la especificidad de las formas políticas que emergieron con la independencia de las grandes colonias. En sentidos opuestos, esas formas divergirán de la norma de descolonización establecida por el colonialismo hegemónico. En el caso del Brasil, tuvo lugar una de las independencias más conservadoras y oligárquicas del continente latinoamericano y la única bajo la forma de la monarquía. Con ella estaban creadas las condiciones para que al colonialismo externo le sucediera el colonialismo interno, para que al poder colonial le sucediera la colonialidad del poder. En el caso de Angola y Mozambique, por el contrario, el desvío de la norma fue en el sentido de que los nuevos países independientes adoptaran regímenes revolucionarios que, en el contexto de la guerra fría, los colocaban del lado opuesto a aquel en que Portugal los había mantenido en cuanto colonias. Las vicisitudes por las que atravesaron estos países en los últimos treinta años (fin de la guerra fría, guerra civil, procesos de paz) no nos permiten evaluar en qué medida el colonialismo interno irá a caracterizar a los nuevos países.

La indecidibilidad y la fuga hacia los patrones que caracterizan al colonialismo portugués suscitan todavía otra cuestión que debe ser fuente de reflexión para un *poscolonialismo situado*. La pregunta es: ¿por qué duró tanto, mucho más allá que el colonialismo hegemónico y por qué razón, en el caso de las colonias más importantes, su fin exigió una prolongada guerra de liberación? Mi hipótesis de trabajo es que aquí también operó el otro colonizador, el colonialismo central que, a partir del siglo XIX, acompañó de cerca al colonizador portugués. Tanto en la conferencia de Berlín como en el fin de la segunda guerra mundial, fueron los conflictos y las conveniencias recíprocas entre los países capitalistas centrales los que dictaron la continuidad del imperio colonial portugués. En el último caso, el de la posguerra, la guerra fría, combinada con el hecho de que África haya sido un continente no repartido por los acuerdos de Yalta, permitió a los países capitalistas centrales usar el colonialismo portugués como

dique contra el peligro soviético. Dadas las debilidades del Próspero portugués, pudieron usarlo para controlar al África y sobre todo protegieron al África del Sur del *apartheid* sin la carga del colonialismo. Así, bajo nueva forma, la identidad colonizador-colonizado pudo reproducirse hasta el final del imperio. El problema es ahora el de saber si y bajo qué bases o formas esa identidad continúa reproduciéndose, ahora que Portugal paso a ser con pleno derecho la periferia de Europa, o sea, una periferia con el derecho a la imaginación del centro.[21]

La indecidibilidad del colonialismo portugués constituye una fuente de investigación para el poscolonialismo situado, contextualizado, o sea, para un poscolonialismo que no se deja entrampar por el juego de semejanzas y diferencias del colonialismo portugués con relación al colonialismo hegemónico. Caso contrario, unos apenas verán semejanzas y otros, diferencias, y entre unos y otros la indecidibilidad se les escapará como un inferior objeto inconmensurable, invisible para sí mismo como el mirar. En el actual contexto, el poscolonialismo situado presupone cuidadosos análisis históricos y comparados de los colonialismos y de lo que les siguió. Es crucial responder a la pregunta sobre quién descoloniza y cómo. Sólo así el discurso poscolonial puede hacer justicia a la diseminación que Bhabha propone, un discurso que se mueve entre diferentes formaciones culturales y procesos sociales sin una causa lógica central (1990a: 293). Sin tal especificación histórica y comparativa, el poscolonialismo será más una forma de imperialismo cultural, y una forma particularmente insidiosa por creerse antiimperialista.

JUEGOS DE ESPEJOS, I: UN CALIBAN EN EUROPA

Las identidades son el producto de juegos de espejos entre entidades que, por razones contingentes, definen las relaciones entre sí como relaciones de diferencia y atribuyen relevancia a tales relaciones. Las identidades son siempre relaciones pero raramente son recíprocas. La relación de diferenciación es una relación de desigualdad que se oculta en la pretendida inconmensurabilidad de las diferencias. En la historia del capitalismo, quien ha tenido el poder para declarar

[21] Sobre el concepto de imaginación del centro, véase Santos, 1995a: 53.

la diferencia ha tenido el poder para declararse superior a las otras diferencias en que se refleja. La identidad es, originariamente, un modo de dominación basado en un modo de producción de poder que designo por diferenciación desigual (Santos, 1995b: 424-428; 2000: 284-290). Las identidades subalternas son siempre derivadas y corresponden a situaciones en que el poder de declarar la diferencia se combina con el poder para resistir al poder que la declara inferior. En la identidad subalterna, la declaración de la diferencia es siempre una tentativa de apropiar una diferencia declarada inferior de modo tal que reduzca o elimine su inferioridad. Sin resistencia no hay identidad subalterna, hay apenas subalternidad.

La identidad dominante se reproduce así por dos procesos distintos: por la negación total de lo otro y por la disputa con la identidad subalterna del otro. Casi siempre lo primero conduce a lo segundo. Por ejemplo, la identidad dominante es también matricial de la modernidad occidental –Próspero / Caliban, civilizado / salvaje, negro / blanco, hombre / mujer– se reprodujo inicialmente por el primer proceso y después por el segundo. En diferentes juegos de espejos, los dos procesos continúan siendo vigentes. Sin embargo, desde el punto de vista de lo diferente superior, la identidad dominante sólo se transforma en hecho político en la medida en que entra en disputa con identidades subalternas. Es éste el hecho político que hoy designamos como multiculturalismo.

En cualquiera de sus modos de reproducción, la identidad dominante es siempre ambivalente, pues incluso la negación total de lo otro sólo es posible a través de la producción activa de la inexistencia del otro. Esta producción implica siempre el deseo de lo otro en la forma de una ausencia abismal, de una carencia insaciable. Esta ambivalencia es muy patente en la representación de las Américas al inicio de la expansión europea. La mayoría de los relatos del descubrimiento y de las narrativas de los viajeros a las Américas reflejan una peculiar fusión de imágenes idílicas, utópicas y paradisiacas del nuevo continente con las prácticas crueles y canibalísticas de los nativos. De un lado, la naturaleza lujuriosa y benevolente, de lo otro, la antropofagia repulsiva. Según Mario Klarer, esta “extraña interdependencia” entre canibalismo y utopía, que caracteriza las primeras imágenes de la América, tiene raíces antiguas, en la antigüedad clásica y en la edad media, y está presente en la propia teología cristiana donde la eucaristía representa la unión de principios irreconciliables: “Mientras los

caníbales devoran a los extraños para restablecer la unidad del sujeto y del objeto, los cristianos comen el 'cuerpo' de Jesús en cuanto unidad utópica entre los hombres y su Dios" (Klarer, 1999: 395).

En su ensayo "De los caníbales" de 1580, Montaigne (1965) fue el primero en analizar estas dos imágenes, la de la utopía y la del canibalismo, aparentemente contradictorias, como mecanismos interdependientes. A partir de Bajtin, es posible ver la articulación entre los juegos de contradicciones e inversiones y la celebración del cuerpo en el carnaval europeo medieval, por un lado, y la imaginería del nuevo continente, por el otro (Klarer, 1999: 401). El "realismo grotesco" que Bajtin identificó en el carnaval medieval –las desfiguraciones físicas y la verdad carnavalesca como potencialidad de un mundo acogedor y una edad de oro– está también visible en la inversión utópica de lo social y de lo político en la América de la antropofagia. El nuevo continente es el carnaval diaspórico de los europeos. Por eso, la repulsión del canibalismo es el otro lado del deseo de unidad con la naturaleza y el cosmos, la unidad que los europeos habían perdido y que, a sus ojos, los indios conservaban.

Sobre los juegos de identidad en el espacio-tiempo portugués adelanto las siguientes hipótesis. En primer lugar, estos juegos son particularmente complejos por el hecho de que los portugueses hayan estado a lo largo de la historia de los dos lados del espejo, en cuanto Próspero visto en el espejo de Caliban, y en cuanto Caliban visto en el espejo de Próspero. La segunda hipótesis, que se desprende de la anterior, es que la ambivalencia es potenciada en este espacio-tiempo por el hecho de que el sujeto de deseo haya sido también objeto de deseo. La tercera hipótesis es que la identidad dominante en este espacio-tiempo produjo sólo muy tardíamente (y nunca de modo consecuente), la negación total del otro y tal vez por eso tampoco supo confrontarse políticamente con las identidades subalternas. En esta sección y en las siguientes aduciré alguna prueba de estas hipótesis.

Las características con que los portugueses fueron construyendo, a partir del siglo XV, la imagen de los pueblos primitivos y salvajes de sus colonias son muy semejantes a las que les son atribuidas a partir de la misma altura por viajeros, comerciantes y religiosos venidos de la Europa del Norte.[22] Del subdesarrollo a la precariedad de las con-

[22] Por "Europa del Norte" se entiende aquí a los países de la Europa considerada "civilizada" –Inglaterra, Francia y Alemania– que más tarde van a tener un papel decisivo en la colonización.

diciones de vida, de la indolencia a la sensualidad, de la violencia a la afabilidad, de la falta de higiene a la ignorancia, de la superstición a la irracionalidad. El contraste entre la Europa del Norte y Portugal está también patente en el relato del fraile Claude de Bronseval, secretario de la abadía de Clairvaux, sobre el viaje que hicieran a Portugal y a España entre 1531 y 1533. Se quejan recurrentemente de los pésimos caminos, del carácter rústico de las personas, del alojamiento y del tratamiento paupérrimos tan "a la manera del país" (Bronseval, 1970, II: 577). De los hábitos extraños como, por ejemplo, el de que los nobles u hombres honrados reservaran para albergar a los extranjeros las casas más miserables para no ser vistos como estrafalarios (Bronseval, 1970, I: 431). En cuanto a la educación de los frailes, "son pocos los que en estos reinos hispánicos gustan del latín. Ellos no gustan sino de su lengua vulgar" (Bronseval, 1970, I: 461). La descripción de Lisboa no podría ser más significativa de la actitud general de los viajeros:

> [E]sta ciudad densamente poblada es un antro de judíos, alimento de una muchedumbre de indios, una mazmorra de los hijos de Agar, un reservorio de mercancías, una hornaza de agiotistas, un establo de lujuria, un caos de avaricia, una montaña de orgullo, un refugio para fugitivos, un puerto para franceses del catastro (Bronseval, 1970, I: 329).

Castelo Branco Chaves reunió en *O Portugal de D. João V visto por três forasteiros* tres relatos de extranjeros escritos entre 1720 y 1730. Según él:

> [...] el aspecto general del país que se aprende es el de una tierra fértil, rica pero desaprovechada, viviendo casi exclusivamente del oro de Brasil. Parte de lo que comía, de lo que vestía, las maderas para sus construcciones urbanas y navales, la mayoría de lo necesario para vivir, todo venía de afuera, de Inglaterra y de Holanda, particularmente comprado con el oro brasileño. El portugués es ocioso, nada industrioso, no aprovecha las riquezas de su tierra, ni sabe hacer vender las de sus colonias (Chaves, 1983: 20).

Con excepción de la referencia final a las colonias, esta caracterización corresponde punto por punto a lo que entonces y desde hace dos siglos se decía de los pueblos indígenas o nativos de América y del África. Los portugueses son celosos hasta las mayores crueldades, vengativos, disimulados, motejadores, frívolos y tontos. Crueldad, espíritu

de venganza, disimulación, frivolidad y torpeza son parte constitutiva del estereotipo de los europeos al respecto de los africanos o de los pueblos amerindios. Esta asimilación está muchas veces implícita en los propios relatos cuando el color de la piel de los portugueses es invocada para confirmar la veracidad del estereotipo. Según uno de los relatos, los portugueses son “altos, bien parecidos y robustos, en su mayor parte muy morenos, lo que resulta del clima y aun más del cruzamiento con los negros” (Chaves, 1983: 24). Al mismo tiempo que los portugueses proclamaran al mestizaje como un triunfo humanista o un expediente colonialista ingenioso, el mismo mestizaje les era inscrito en la piel como una carga por el mirar del Próspero europeo.

En este juego de espejos, es aun relevante recordar que en muchos relatos de la época se nota la profusión de miradas sobre el Portugal que hacen mofa de él: “La nación parece faltar en la vista [...] los padres benedictinos en Coimbra se consideran reparables, pues ninguno deja de traer anteojos *propter farsolam*” (Chaves, 1983: 112-113). La relevancia de esta característica en la composición del estereotipo sobre los portugueses está en el hecho de que ella es simétrica de la que fue atribuida a los negros africanos a partir del siglo XIX como señal de una pretensión de asimilación inconsecuente y tonta.

Pero como afirma Castelo Branco Chaves, es a partir de la segunda mitad del siglo XVIII, y por invención sobre todo de los ingleses, cuando la “leyenda negra” de Portugal y de los portugueses como pueblo decaído, degenerado, imbecilizado, se profundiza más. En diciembre de 1780, Richard Crocker, capitán ingles, escribe de Lisboa:

> Los hombres portugueses son, sin duda, la raza más fea de la Europa. Bien pueden ellos considerar la denominación de “ombre blanco” [*sic*] –hombre blanco– con una distinción. Los portugueses descienden de una mixtura de judíos, moros, negros y franceses, por su apariencia y cualidad parecen haber reservado para sí las peores partes de cada uno de estos pueblos. Tal como los judíos son mezquinos, engañadores y avaros. Tal como los moros son celosos, crueles y vengativos. Tal como los pueblos de color, son serviles, poco dóciles y falsos y se parecen a los franceses en la vanidad, artificio y arrogancia (*apud* Pires, 1981: 112).

En el mismo tono escribía de Lisboa a un amigo, el 11 de septiembre de 1808, el oficial de la Marina inglesa, Charles Adam: “voy a hacer lo posible por disponer de tus libros españoles, me dicen que no hay libros portugueses que valga la pena leer” (*apud* Pires, 1981: 85).

En el estudio que hizo sobre las impresiones recogidas por el comisario alemán alistado en el ejército inglés, August Schaumann, durante su estadía en Portugal entre 1808 y 1814, Maria Teresa Byrne describe cómo los portugueses son en general descritos como campesinos, algo primitivos. "De todo mi corazón tengo pena por estos pobres diablos", escribe Schaumann, al lamentar la situación de un pueblo que se ve invadido, no por uno, sino por dos países, uno que lo ataca (Francia) y otro que lo defiende (Inglaterra) (Byrne, 1998: 108). Por la misma época, Lord Byron visita Portugal (1809) y escribe su famoso poema *Peregrinación de Childe Harold*: "Nación desbordante de ignorancia y orgullo [...] Palacio y cabaña son igualmente inmundos; sus morenos habitantes educados sin aseo; y ninguno, hidalgo o plebeyo, cuida de la limpieza del calzado o de la camisa [...] los cabellos sin peinar, mal aseados, indiferentes" (Byron, 1881: 30-31).

Y para no dejar dudas, está la comparación que hace Byron con respecto a los españoles: "[P]or cuanto al campesino español es tan soberbio como el duque pero noble y conoce bien la distancia que va de él al esclavo portugués, el último de los esclavos" (1881: 37).

Al final del siglo XVII, el reverendo anglicano John Colbatch, que ocupó el puesto de capellán de la *British Factory* en Lisboa, dejará una opinión en general más favorable de los portugueses (pueblo poco "dado a la embriaguez"), no dejando al mismo tiempo de denunciar el "odio mortal" que "[alimentaban] hacia los extranjeros" y de lamentar su poca gratitud para con los ingleses que tantas veces fueron sus "salvadores" (*apud* Macaulay, 1946: 224-225). Un siglo y medio más tarde, el reverendo J. M. Neale, que viajó ampliamente por el país, da una imagen angustiosa de las miserables condiciones de vida en Portugal y desde arriba apunta que: "cuando exaltados, los portugueses se tornan peligrosos" (*apud* Macaulay, 1946: 207-208). Robert Southey, que Zulmira Castanheira considera es el primer lusófilo inglés, visitó Portugal por primera vez en 1796 y, a pesar de pretender mostrar admiración por los portugueses, no deja de hilvanarlos como pueblo retrógrado, supersticioso, sucio, prejuicioso, celoso, vanidoso, ignorante, deshonesto, atontado por la tiranía del Estado y de la Iglesia, ambos corruptos e ignorantes y servido por instituciones insólitas y chocantes como, por ejemplo, la justicia, "generalmente ignorante o precipitada, que dejaba impunes a muchos asaltantes y asesinos", o la medicina "ejercida por médicos que nada sabían del oficio y desacreditados por los dolientes que preferían considerar las mejoras que

sentían por obra de Dios y no como resultado de la eficiencia de los clínicos" (*apud* Castanheira, 1996: 83). Y para comparar la simetría con los estereotipos europeos sobre los pueblos nativos de África y de América, afirma Southey: "La sensualidad es, sin duda, el vicio de los portugueses. Las imágenes corrompidas de Camões, su isla de los amores y Venus protectora de Gama demuestran que ellos se vanaglorian de las corrupciones de este tipo" (*apud* Castanheira, 1996: 92).

La simetría entre los estereotipos de los portugueses, por parte de los europeos del Norte, y los estereotipos de los pueblos nativos de América y del África, por parte de los europeos del Norte y del Sur, se torna particularmente consistente en lo que respecta a la ambivalencia con que la estigmatización del otro es penetrada por el deseo radical del otro. Vimos atrás cómo las primeras imágenes y narrativas de América combinan la exaltación de la naturaleza idílica y de la vida simple con la condenación vehemente de las prácticas crueles y repulsivas del canibalismo. Este contraste tiene un paralelo intrigante en las imágenes de los portugueses en los relatos de viajeros europeos en nuestro país a partir del siglo XVIII. La formulación más cargada de contraste pertenece a Lord Byron: "¿Por qué desperdiciaste, oh naturaleza, tus maravillas con semejante gente? ¿Es que en varios laberintos de montes y valles surge el glorioso edén de Sintra?" (1881: 31).

Pero el contraste está presente en muchos otros relatos. La belleza de los paisajes, la tierra fértil, el clima ameno son recurrentemente contrapuestos a la rudeza y brutalidad de los portugueses. Robert Southey que, como referí más arriba, evalúa severamente a los portugueses, es el mismo que exalta las bellezas naturales del país y exclama: "Daría uno de mis ojos a la ciega fortuna si ella me dejase mirar el Tejo con el otro" (*apud* Castanheira, 1996: 75). La tierra rica, fértil pero desaprovechada, es un *topos* recurrente de los relatos. Carlos de Merveilleux, el médico naturalista francés, al que D. João V convidó para escribir "la historia natural de estos reinos", escribía así: "[L]as tierras producen casi sin trabajo e indemnizan abundantemente los cuidados para su cultivo […] Qué riquezas no extraería Su Majestad de sus estados si ellos fuesen poblados por anabaptistas y otras gentes laboriosas" (*apud* Chaves, 1983: 20).

La dialéctica de la extrañeza / deseo y repulsión / atracción, presente en la descripción de los animales del continente americano y de la relación de los indios con ellos, es también identificable en los

relatos de los viajeros extranjeros en Portugal. Es lo que escribe una viajera inglesa en la década de 1890:

> No obstante nuestro puerco mascota fuese un puerco muy bonito –un chino extranjero– los puercos de esta región son terriblemente feos. Son unos animales enormes con grandes orejas alargadas, lomos inmensos, irguiéndose en el centro como un arco, costados hoscos y cubiertos de una especie de pelos cortos y macizos pero tan ralos que se ve diferente al pelo negro de abajo. A pesar de eso, los aldeanos consideran estas criaturas como animales domésticos que responden a los nombres que les ponen y vienen cuando los llaman, como los perros, y gustan mucho que les hablen y los acaricien (*apud* Pires, 1981: 40).

La dialéctica de la representación del colonizado hace de éste, como vimos, un ser simultáneamente atractivo y repulsivo, un ser dócil y amenazador, leal y traicionero, un ser utópico y diabólico. De ahí que los estereotipos no sean unívocos ni consistentes. Acorde con las necesidades de la representación del colonizador, predominan estereotipos negativos, o, por el contrario, estereotipos positivos, aunque unos y otros se pertenezcan mutuamente. Esta dialéctica tiene igualmente paralelo en las representaciones de los extranjeros al respecto de los portugueses. Al lado de las representaciones "negativas", que ilustré arriba, hay igualmente representaciones "positivas". De otro modo, tal como aconteció con las narrativas coloniales al respecto del colonizado, la disputa sobre "el perfil del portugues" fue en ocasiones acalorada entre los observadores extranjeros. Los estereotipos negativos pasan a dominar en la segunda mitad del siglo XVIII a medida que se profundiza el dominio de Inglaterra sobre Portugal pero, a lo largo de toda la época moderna, son frecuentes las narrativas que procuran poner en cuestión y ofrecer alternativas a las narrativas anteriores consideradas falsas. Algunos adeptos de la representación buscan, incluso, reconstruir la historia de las representaciones de los portugueses al modo de subrayar su lado positivo, como es el caso de Rose Macaulay en dos libros sobre relatos de viaje a Portugal (1946 y 1990). El estereotipo de las bondadosas costumbres es, tal vez, el más consistente de todos los estereotipos positivos, a pesar de ser muy reciente. Está en la base de otro aun más reciente, el de luso-tropicalismo.

Lo que pretendo mostrar es que tanto la carga positiva como la carga negativa de los estereotipos tienen paralelos a veces sorprendentes con los estereotipos coloniales. En un trabajo importante sobre el

sistema de representaciones sociales identitarias de los portugueses, Pereira Bastos reconstruyó así el perfil de los portugueses salido de los estudios del sociólogo francés Paul Descamps, que hizo investigación en Portugal en los años de 1930 a invitación de Salazar: predominio del amor sobre los intereses materiales; sadoquismo y propensión para la melancolía; exagerada molestia de carácter; desvirilización e hipersensibilidad; temperamento nervioso, emotividad y compasión; espíritu poético, amabilidad y docilidad; "alma femenina", amabilidad y simpatía; propensión para la simulación; deseos ilimitados, ilusión y apego a lo irreal; espíritu aventurero; falta de perseverancia, de capacidad empresarial y de conducción; ausencia de la noción de importancia del tiempo y de la puntualidad; incomprensión de las consecuencias sociales de las acciones (Bastos, 1995: I: 144-147).[23] En esta lista, es importante la compleja ambivalencia de la atracción y repulsión. Pero más importante aún es que, en pleno siglo XX, muchas de las características atribuidas a los portugueses tienen semejanzas sorprendentes con las que las narrativas colonialistas, incluso las portuguesas atribuían al negro africano, al esclavo americano o al indio americano.

JUEGOS DE ESPEJOS II: UN PRÓSPERO CALIBANIZADO

Mostré en la sección anterior que los portugueses nunca pudieron instalarse cómodamente en el espacio-tiempo originario del Próspero europeo. Vivieron en ese espacio-tiempo como internamente dislocados en regiones simbólicas que no les pertenecían y donde no se sentían a voluntad. Fueron objeto de humillación y de celebración, de estigmatización y de complacencia, pero siempre con la distancia de quien no es plenamente contemporáneo del espacio-tiempo que ocupa. Forzados a jugar el juego de los binarismos modernos, tuvieron dificultades en saber de qué lado estaban. Ni Próspero ni Caliban, les correspondió la liminaridad y la frontera, la interidentidad como identidad originaria.

Acontece que, en aparente contradicción con todo esto, Portugal fue la primera potencia europea occidental en lanzarse hacia la ex-

[23] Véase Descamps, 1935.

pansión ultramarina y fue la que mantuvo por más tiempo su imperio. Si el colonialismo jugó un papel central en el sistema de representaciones de la modernidad occidental, Portugal tuvo una participación pionera en la construcción de ese sistema y, por lo tanto, en el juego de espejos fundador entre Próspero y Caliban. El enigma es pues: ¿Cómo es que el Caliban europeo pudo ser un Próspero de ultramar? ¿O será que, porque nunca asumió ninguna de esas identidades en pleno y exclusivamente, pudo asumir las dos simultáneamente? La hegemonía de Portugal en el sistema mundial moderno fue de corta duración y al final del siglo XVI los significantes de Próspero y Caliban circulaban por fuera del control de los portugueses. Las inscripciones de esos significantes en los sistemas de representación de los portugueses fueron de tal modo complejas y se hicieron durante un periodo tan largo que acabaron por dar origen a estereotipos y mitos contradictorios, cada uno de ellos sobrecargado de medias verdades. Hasta hoy, la construcción histórica de los descubrimientos y del colonialismo portugueses está ensombrecida por mitos que se pertenecen y se anulan mutuamente. De un lado, la construcción de Charles Boxer (1963, 1969): los portugueses como un Próspero incompetente con todos los defectos de Próspero y con pocas de sus virtudes. De otro lado, la construcción de Gilberto Freyre (1940, 1947, 1953, 1958): los portugueses como un Próspero benevolente y cosmopolita capaz de aliarse a Caliban para crear una realidad nueva. Dos construcciones creíbles a la luz del desconcierto y del caos de las prácticas a que quisieron poner orden. Esta indecidibilidad es la señal de vigencia reiterada de un régimen de interidentidades. Los portugueses, siempre en tránsito entre Próspero y Caliban (y, por lo tanto, inmovilizados en ese transcurrir), tanto fueron racistas, violentos y corruptos, más dados al pillaje que al desarrollo, como fueron mestizadores natos, literalmente país de la democracia racial, de lo que ésta revela y de lo que ésta esconde, mejores que ningún otro pueblo europeo en la adaptación a los trópicos.

En África, en Asia y en Brasil, ese régimen de interidentidades, tuvo infinitas manifestaciones. Entre ellas sobresalen la "cafrealización" y la "miscigenación". Los dos fenómenos están ligados pero se refieren a procesos sociales distintos. La cafrealización es una designación ochocentista utilizada para caracterizar de una manera estigmatizante a los portugueses que, sobre todo en el África oriental, se desvinculaban de su cultura y de su estatuto civilizado para adoptar los modos

de vivir y pensar de los "cafres", los negros ahora transformados en primitivos y salvajes. Se trata, pues, de portugueses atrapados en las redes de Caliban y de hecho calibanizados, viviendo con mujeres e hijos calibanes, según las costumbres y lenguas locales y en total ruptura con su cultura de origen.

Esta designación surge con esta connotación en un momento preciso de la historia del colonialismo portugués, un momento que más adelante designaré como "momento de Próspero". La relevancia de esta designación para la argumentación desarrollada en esta sección es que, con ella, el discurso colonial pretende resignificar una práctica anterior que se difundió entre el siglo XVI y el siglo XIX, sobre todo en la costa oriental de África. Consistió en la interacción prolongada de los portugueses con las culturas y los poderes locales, una interacción en que los intereses de comercio no podían ser respaldados por cualquier poder imperial digno de nombre y que, por eso, tendía a ser caracterizada por la reciprocidad y por la horizontalidad, cuando no incluso por la subordinación y el cumplimiento de vasallaje respecto a los reyes y autoridades locales. La reiteración de esas interacciones llevó a que ellas sobrellevaran la actividad comercial hacia esferas de relacionamiento más profundo que envolvían frecuentemente la constitución de la familia, el aprendizaje de las lenguas y de las costumbres locales, en suma, la adopción de la práctica cafreal. La designación "cafre",[24] no tenía, hasta los siglos XVIII-XIX, la connotación negativa que pasó a tener después de esa fecha. Servía apenas para distinguir a los negros (cafres) de los negros que hablaban árabe y estaban, por eso, envueltos en el comercio que los pueblos de tradición islámica y swahili mantenían desde hacía siglos en esos parajes. Esta inmersión en las redes sociales locales, esta interacción fácil entre los portugueses y las poblaciones locales y las prácticas culturales híbridas a que dio lugar están documentadas desde el siglo XVII (Prestholdt, 2001). Los relatos, muchas veces de religiosos, critican estas prácticas, aunque a veces muestren comprensión hacia las dificultades enfren-

[24] El término "cafre" deriva del árabe kafir, término que designa al no-musulmán, al no creyente en Allah. "En Melinde [antiguo puerto de la costa oriental de África] son los moros más amigos de los portugueses y no difieren nada en las condiciones y la filiación de nuestros rostros y hablan mucho muy bien el portugués por ser aquí el principal trato nuestro con ellos, y el asiento de la capitanía. Los moros de aquí se confinaron hacia tierra adentro, una tierra de los Cafres extraña de los otros y de toda la costa" (Monclaro, 1899: 167).

tadas en aquellas tierras por aquellos que no tenían el poder colonial para su defensa. Escribe fray João dos Santos en 1609 en la *Etiopía Oriental*.

Un portugués llamado Rodrigo Lobo, era señor de la principal de estas islas,[25] de la cual le hizo donación el Quiteve [rey], por ser muy su amigo, y junto a ello le dio el título de su mujer, nombre con que el Rey llamaba a la capitanía de Mozambique, y a la de Sofala, y a los demás portugueses que mucho estimaba, significando con tal nombre que los ama, y que quiere que todos le brinden cortesía, como a su mujer, y realmente es así, que todos los cafres veneran mucho a los portugueses que tienen títulos de mujeres de el Rey (Santos, 1999: 139).

En 1766 escribe Antonio Pinto Miranda:

[Los europeos en Mozambique] despreciaron a sus oficiales cuando con ellos podían pasar alegremente la vida. Casaron con algunas Señoras naturales y otras que de Goa descendían [...] También se olvidaron mucho de la Creación Cristiana que en sus principios tuvieron, razón por la que ni sus propios hijos acostumbraron a dar, por la que fijaron a éstos con los pésimos procedimientos que de los Patricios relaté [...] Más allá de las propias mujeres no dejaron de procurarse otras [...] Caminan siempre en "manxilas" que tienen semejanza con las hamacas de América [...] De esta suerte Ociosos pasan los días de la vida hasta que la muerte llega la cual ignoran que existía por falta de memoria (Miranda, 1954: 64).

En 1844, João Julião da Silva escribió en su *Memoria sobre Sofalla*, donde refiere:

La Civilización en esta Villa (Sofala) en nada se ha separado de su primitivo estado por lo que desde aquellos tiempos en que tuvo la denominación de Presidio, sus habitantes eran en cantidad de los mayores criminales, e inmorales, que eran remitidos para cumplir sus sentencias de por vida, y aquí se establecieron y, como el país era próspero adquiriendo haciendas, eran de los primeros solamente en representación: estos tales individuos luego buscaban familiarizarse, en todo y por todo con las costumbres, y el modo de proceder de los cafres, que los rodeaban, y para allanarse el apoyo de éstos, y obtener un mayor espacio para sus perversidades, se casaban cafrialmente con las negras de los cercamientos y generaban mulatos: estos criados en la misma libertad y costumbres cafriales, seguirán el mismo modo de proceder de sus

[25] Localizada en la actual región de Sofala, al centro de Mozambique.

padres y hasta el presente son raros los que saben leer y escribir: ésta es la causa principal por la que las supersticiones, los prejuicios y costumbres bárbaras están arraigados en ellos, que les es imposible abandonarlas ignorando hasta los primeros rudimentos de nuestra Santa Religión, el idioma portugués y las costumbres europeas (*ibid.*, Felicia y Nicoalu, 1998: 36).

Del mismo tenor es el lamento de Ignacio Caetano Xavier a mediados del siglo XVIII: "Hablando en general puedo decir sin faltar a la verdad, que parecen más [los moradores sujetos a la Corona] fieras que hombres, por estar opuestos a la vida civil y a la sujeción política, sin hablar en el caso de la Religión, porque teniendo el nombre de cristianos parece que todavía están por escoger la Ley" (Xavier, 1954: 174).

La descalificación de los indígenas como primitivos y salvajes es una constante de estos relatos y, como ella, la descalificación de los portugueses que se mezclaron con ellos y adoptaron sus modos de vida. A lo largo de un vasto periodo el estereotipo portugués que domina no es el de Próspero, es, antes bien, el de un proto-Caliban, un cafrealizado. A medida que se vayan conociendo las narrativas de estos portugueses cafrealizados, será posible obtener una idea más compleja de los procesos de hibridación y ciertamente diferente de la que nos es dada por las narrativas de los que los visitaran en apariciones meteóricas del poder imperial, de la Iglesia y de la Corona, por lo demás siempre ausentes.

Para la descalificación y estigmatización del Próspero cafrealizado contribuyó también el origen de los portugueses que poblaron los territorios. Como dice Marc Ferro, "los portugueses fueron los primeros que quisieron librarse de los criminales, de los delincuentes, mandándolos a cumplir pena muy lejos –ejemplo que la Inglaterra imitó en escala gigantesca con los *convictos* que a partir de 1797 fueron a poblar Australia–" (1996: 179). A partir de 1415, cada navío que partía a explorar la costa de África llevaba su contingente de deportados. Muchos de los portugueses de que hablan los relatos, eran desterrados. Al referirse a ellos de modo tan despreciativo, Xavier denuncia en su relato de 1758-1762:

Llega todavía más allá la insolencia de estos moradores [...] porque después de atropellar las consideraciones humanas, también se han atrevido muchas veces a perder el decoro de las Casas de Dios con sacrílegos insultos, de muerte, heridas, bullas, etc. llegando al extremo su bárbara ceguera de cometer los

mismos desacatos delante de los Sacramentos expuestos, como sucedió hace pocos años en la Iglesia de los dominicanos en Senna, que hoy está reducida a cenizas. Y ahí parece que se halla el motivo por el que han sido castigados y lo son repetidas veces desde el cielo, pues, por medio de los cafres que dominaban y podían dominar han visto restringida su orgullosa vanidad, pues más allá de haber perdido en muchas ocasiones el crédito vidas y haciendas, perdieron [...] ricas poblaciones [...] y hasta sus hijos sirvieron de esclavos de dicho Rey (Changamira), y éstos son tal vez nuestros mayores enemigos en la guerra y en la paz (1954: 175-176).[26]

El subtexto de estos relatos es que el origen social de los portugueses en África reclamaba una presencia más fuerte y estructurada de la autoridad colonial. Ahora, como vimos, ésta era tan débil y tan inconsistente que mejor podría caracterizarse como un poder aparicional.[27]

El carácter aparicional del poder colonial es, a mi entender, fundamental para que entendamos los caminos de las interidentidades en África durante este periodo. El hecho de que el colonialismo portugués en África, haya estado durante varios siglos más interesado en controlar el comercio marítimo que en ocupar territorios, combinado con la debilidad político-administrativa del Estado colonial, provocó que los portugueses que comerciaban en esas tierras fuesen colonizadores sin Estado colonial, y por eso fuesen forzados a practicar una forma de autogestión colonial. Esta autogestión colonial si, por un lado, permitía la identificación discrecional de cada uno con el poder del imperio, por otro lado, no les facultaba dicho imperio sino con el poder para que pudiesen movilizar sus medios propios. Como esos medios eran exiguos, el portugués tuvo que negociarlo todo, no sólo su comercio sino también su propia sobrevivencia. Fue un “colonizador” que se vio frecuentemente en la contingencia de

[26] En el mismo sentido, Marc Ferro afirma que el gobernador de Angola tenía tal desconfianza con relación a los deportados que “no [les] quería confiar armas en caso de guerra con los indígenas –al punto de preferir servirse de tropas africanas, tanto para dar combate a las tribus insumisas, como para, eventualmente, mantener a buena distancia a los delincuentes. De cualquier modo, éstos desertaban tan pronto como se aprovisionaban con armas” (1996: 179).

[27] Un aparato administrativo colonial, bajo la forma de Estado, surgiría tan sólo a finales del siglo XIX, inicios del siglo XX, en los espacios coloniales de Portugal en África, situación que contrasta con la presencia de estructuras estatales organizadas en el Brasil y en la India Portuguesa.

prestarse al vasallaje como cualquier nativo a las estructuras políticas (reinos) locales. Como el colonialismo casi no existía como relación institucional,[28] la disyunción entre colono, por un lado, y Estado colonial e imperio, por otro, era total. Es todavía Xavier quien relata a este respecto:

> [Los habitantes de la zona mozambiqueña querían] hallar el modo de obstruir al gobierno, y dominarlo sobremanera. […] Son todos enemigos del Gobernador. Está tan envilecida la costumbre en ellos, que aun los primeros habitantes portugueses, por no querer vivir dominados por ningún gobierno, y sujetos a la justicia nunca quisieron estar encerrados en lugares, ni consintieron que se hicieran Plazas o se amurallaran las poblaciones, para que así a rienda suelta, pudieran continuar con sus atrocidades, morando dispersos en lugares abiertos, no fue fácil contenerlos por parte del gobierno y hacerles conocer la justicia como hasta ahora sucede. Esta vida disoluta y sin subordinación que ellos tuvieron por libertad, y tienen los que hasta el presente habitan estas tierras por felicidad, han concurrido antes y la conducen ahora hacia su total ruina porque sólo se encuentra en la isla de Mozambique cuatro moradores que pudieran alcanzar el nombre de ricos y de la misma manera en los ríos de Senna, Sofala, Inhambane y las islas Quirimba (Xavier, 1954: 174-175).

La misma ausencia del Estado colonial hizo que las tareas de soberanía como, por ejemplo, la defensa de las fronteras fuesen frecuentemente "subcontratadas" a las poblaciones locales. Es esto mismo lo que es narrado en *Noticias de las islas de Cabo Delgado,*[29] del siglo XVIII: "[…] quedando estas tierras solamente habitadas por los moros nacionales que viven en la mayor obediencia, y son toda la fuerza que defendió nuestras fronteras de los insultos de los cafres de Macao, siendo para Mozambique imposible en aquel tiempo el mandar auxilios por la falta de tropa que experimentaba" (Portugal, 1954: 276).

También la legalidad colonial, no disponiendo de un Estado colonial fuerte para imponerla, quedó menos en las manos de quien la emitía que en las manos de quien le debía obediencia. La autogestión colonial llevó a la constitución de una legalidad paralela que combinaba la aplicación altamente selectiva, y sólo cuando fuera convenien-

[28] En las regiones costeras había cuando mucho un régimen de soberanía compartida entre la administración portuguesa y los reinos locales.

[29] Estas islas, situadas en el extremo norte de Mozambique, son hoy geográficamente conocidas como "Archipiélago de las Qurimbas".

te, de la legalidad oficial con otras legalidades locales o adaptadas a las condiciones locales. Habrá sido éste el primer ejemplo moderno de pluralismo jurídico.[30] Desde el punto de vista de los portugueses en las colonias, la condición jurídica de sus actividades no era ni legal ni ilegal, era alegal. Desde el punto de vista de la Corona, se trataba de un sistema de desobediencia que no podía ser asumido como tal por nadie. Se trataba de un sistema semejante al que regía en la América española y que fue conocido como "obedezco pero no cumplo". Era un sistema jurídico a medio camino. Las leyes expedidas en Lisboa, no siempre llegaban, y cuando llegaban, su llegada era ignorada, y cuando era reconocida, bastante más tarde, las condiciones se habían alterado de tal modo que se justificaba su no cumplimiento. Las leyes y la justificación eran enviadas hacia Lisboa con el voto de obediencia en apéndice final: "quedamos a la espera de instrucciones".

Estas características de la economía política tuvieron naturalmente impacto en el régimen de interidentidades, en el modo en que los portugueses se cafrealizaron, se hibridizaban con las culturas y las prácticas con que habían de convivir. Pero si ese impacto es evidente, su sentido preciso es uno de los factores de indecidibilidad del sistema de representaciones identitarias en el espacio-tiempo del colonialismo portugués. ¿La cafrealización fue un producto de la facilidad o de la necesidad? ¿Fue esa facilidad la que la tornó necesaria o por el contrario, la necesidad la que la tornó fácil? La lectura de la facilidad tiende a desestigmatizar la cafrealización y la convierte en una condición capacitante. El análisis de Jorge Días es una versión paradigmática de esta lectura:

> La composición heterogénea del pueblo portugués y la estructura tradicional comunitaria y patriarcal le permitieron una perfecta asimilación del espíritu cristiano de fraternidad internamente coherente incluso cuando fue puesto a prueba en situaciones de grandes contrastes raciales y culturales. Y, lo que es de trascendente importancia, la política de la nación y el comportamiento de los individuos formaban un todo completamente armonioso. Los portugueses no llegaban con actitudes de conquistadores, más bien buscaban establecer relaciones de amistad con las poblaciones de varios continentes, y sólo cuando las situaciones lo exigían eran llevados a servirse de las armas y a luchar. [...] Nuestra acción asimiladora no se ejerció de manera violenta, antes al contrario, procuramos adaptarnos a los ambientes naturales y sociales, respe-

[30] Sobre el pluralismo jurídico, véanse Santos, 1995b: 112-122, 2002b y 2006.

tando los estilos de vida tradicionales. Por otro lado, íbamos, por el ejemplo y la convivencia, despertando en las poblaciones indígenas el respeto por ciertos principios de nuestra civilización occidental (Días, 1961: 155-156).

En esta lectura, la cafrealización es el no dicho que sustenta un proceso contrario, que marcará indeleblemente la situación colonial en los espacios de lengua oficial portuguesa: la asimilación.[31] Ella es un doble no-dicho. Es un no dicho de la asimilación porque es una asimilación invertida, asimilación de Próspero por Caliban. Pero es también lo no dicho de la imposición cultural que caracteriza a la colonización, sea ella asimilacionista o no, porque es una identidad negociada. Curiosamente, en más de un juego de espejos, esta lectura es consonante con algunas de las lecturas de los viajeros extranjeros en Portugal a partir del siglo XVIII a quienes la porosidad de las prácticas identitarias de los portugueses no les pasó inadvertida.

El capitán Costigan, irlandés, que estuvo en Portugal en 1778-1779 y para quien, como nota Rose Macaulay, la perversidad de los portugueses era una obsesión, se declaraba espantado con la familiaridad agradable de los portugueses hacia sus criados, algo inimaginable en Inglaterra (Macaulay, 1990: 193).

Por el contrario, la lectura de la necesidad tiende a ver en la cafrealización la debilidad y la incompetencia de un Próspero que no pudo o no supo escapar a ella. La estigmatización de la cafrealización –cuando es asumida como incapacidad colonial– es expresión de la degeneración que arrastró en su atraso el atraso de los colonizados. Es ésta, en buena medida, la lectura de Charles Boxer. Es también la lectura que subyace a las políticas coloniales de finales del siglo XIX en adelante, no obstante en este caso la lectura buscase exclusivamente

[31] En Mozambique, la política de asimilación está asociada al sistema de administración colonial efectiva desde inicios del siglo XX. A partir de entonces, la división entre nativos y no nativos será reforzada. Como ciudadanos de estatuto inferior, los asimilados –aquellos que deseaban "asimilar" los valores de la civilización portuguesa (negros, asiáticos, mixtos), y ser considerados ciudadanos–, tenían cartillas de identidad que los diferenciaban de la masa de los trabajadores no asimilados, los indígenas. Estos últimos, la mayoría de la población, no poseían ciudadanía, no tenían derecho alguno, eran mal pagados, explotados, sujetos a una enseñanza rudimentaria, al trabajo forzado, a regímenes penales de deportación, etc. Por ejemplo, cuando, en 1950, Eduardo Mondlane llegó a Lisboa para matricularse en la universidad, la aceptación de su candidatura no fue inmediata. Su gran problema consistía en el hecho de que, siendo "indígena" natural de Mozambique, no tenía el estatuto de asimilado, lo que lo imposibilitaba para su identificación como ciudadano portugués (Manghezi, 1999).

justificar la ruptura con las políticas coloniales anteriores, a que haré referencia en la próxima sección.

El mestizaje es la otra manifestación de la porosidad de los regímenes identitarios de los portugueses. Se trata de un fenómeno diferente de la cafrealización y puede ocurrir sin ésta. Pero la verdad es que en los momentos de intensificación de los discursos colonialistas y racistas, los momentos de Próspero, que mencionaré más adelante, la estigmatización de la cafrealización arrastró consigo la del mestizaje (la "miscigenación" como cafrealización del cuerpo). No es posible tratar esta cuestión en el ámbito de este capítulo. Que la miscigenación fue la "excepción portuguesa" en el colonialismo europeo (Ferro, 1996: 177) tiende hoy a tener consenso, no obstante también lo sea el hecho de no haber sido el colonialismo portugués el único en practicarla.

La porosidad de las fronteras entre Próspero y Caliban atingió a su expresión identitaria máxima en la figura del mulato y de la mulata. La ambivalencia de las representaciones a este respecto es bien ilustrativa de la naturaleza de un pacto colonial tan abierto como desprovisto de garantías. Ahora vistos como seres degradados genéticamente, expresión viva de una traición a Caliban, ahora vistos como seres superiores combinando lo que mejor había en Próspero y Caliban, los mulatos fueron, a lo largo de los siglos, una mercadería simbólica cuya connotación varió con las vicisitudes de los pactos y de las luchas coloniales. En momentos en que Próspero se quiso afirmar como tal y en que Caliban tomó conciencia de su opresión y se dispuso a luchar contra ella, la connotación social de los mulatos bajó. Y, por el contrario, subió en los momentos, inmensamente más duraderos, en que ni Próspero ni Caliban sintieron necesidad o tuvieron la posibilidad de afirmarse como tales. Expresión de la "democracia racial", los mulatos contribuirán, sin querer y contra sus propios intereses, a legitimar la desigualdad social racista. Desracializar las relaciones sociales, permitirá al colonialismo desculpabilizarse de su modo propio de producir inequidades sociales. "Es negro porque es pobre", pasó a ser la coartada creíble para quien actuaba en el presupuesto de que "es pobre porque es negro".

Puede, pues, concluirse que el debate sobre el valor sociológico político y cultural del mestizaje es indecidible en sus propios términos, ya que él es uno de los debates-*ersatz* del ajuste de cuentas histórico entre Próspero y Caliban, entre el colonialismo europeo y los colonizados por él, que por mucho tiempo aún se verá aplazado.

En este contexto, sólo quiero registrar una más de las astucias del régimen identitario de los portugueses, una trampa adicional para los que piensan que los juegos de espejos reflejan algo que se encuentra más allá de ellos. Se trata de la posibilidad de que el portugués mestizador, sea él mismo mestizado, ser él mismo originariamente mulato y no poder por eso generar sino mulatos y mulatas, incluso cuando unos y otras son blancos y blancas. Vimos, en la sección anterior, que el color de la piel de los portugueses fue, para aquellos extranjeros que visitaron el país a lo largo de los siglos, un significante recurrente de distanciamiento y de descalificación. El color de la piel pasa a integrar la narrativa científica de las identidades como significante racista a partir de finales del siglo XIX. Es entonces cuando el debate sobre la complejización étnica y racial de los portugueses emerge, un debate, tal como los anteriores, indecidible. Tal como las otras polémicas, lo que estuvo en cuestión no fue una verificación, sino una justificación. Aquellos que quisieran hacer de los portugueses un Próspero con pleno derecho les atribuían ancestralidad lusitana, romana y germánica. Al contrario, los que los veían como un Próspero reluctante, inconsecuente y calibanizado, les atribuían ancestralidad judaica, mora y negra. La polémica es la demostración de la fluctuación de los significantes al gusto de las justificaciones en debate. La versatilidad y la ductibilidad de las fluctuaciones señalan la posibilidad de una hibridación original, una automestización autofágica que precede y torna posibles todas las otras.

La mestización originaria, en la forma de significantes racistas inscritos en el color de la piel, pero también en la complejización física e incluso en las costumbres, persiguió a los portugueses por donde quiera que fuesen. Fuera de sus colonias, y sobre todo en las colonias o ex colonias de las otras potencias europeas, muy especialmente en el mundo anglosajón, fueron frecuentemente motivo de perplejidad. Tan increíbles como Próspero como en cuanto a Caliban, fueron objeto de clasificaciones extravagantes que no son más que manifestaciones de la interidentidad. En 1946, el reverendo J. W. Purves preguntaba en la revista *Bermuda Historical Quarterly*, refiriéndose a los emigrantes de las islas Azores hacia esta pequeña colonia británica: "¿Pero qué son los portugueses? ¿A qué grupo racial pertenecen?" Y respondía, definiéndolos como uno "de los pueblos latinos, los blancos-oscuros que habitan al margen norte del Mediterráneo" (Harney, 1990: 113). En las Caraíbas, en Estados Unidos y en Hawai los por-

tugueses fueron siempre considerados un grupo étnico diferente de los blancos y de los europeos, con un estatuto intermedio entre éstos y los negros o nativos.[32] En las Caraíbas y en Hawai eran designados como "Portygees" o "Potogees", trabajadores con contratos a plazo que vinieron a sustituir a los esclavos después del fin de la esclavitud y que, por eso, no eran blancos, eran tan sólo un tipo de *coolie men*, tal como los asiáticos. Para el historiador afro-caribeño Eric Williams, no hay nada de extraño en describir los grupos étnicos que apoyaron el Movimiento Nacional Popular de Trinidad y Tobago como "africanos, indígenas, chinos, portugueses, europeos, sirios…" (*apud* Harney, 1990: 115). Del mismo modo, V. S. Naipul describió la lucha postindependencia en la Guyana como sucedida entre seis razas: indígenas, africanos, portugueses, blancos, mestizos y amerindios (*apud* Harney, 1990: 114). Miguel Vale de Almeida, en su travesía por Trinidad, recoge el siguiente testimonio de los descendientes de los portugueses (los "potogees"): "[L]as élites no los consideraban blancos, cuando mucho Trinidad-white y los no blancos no los trataban como superiores" (Almeida, 2000: 7).

Este estatuto intermedio ayuda a explicar el papel desempeñado por Albert Gomes, de ascendencia portuguesa, en cuanto líder político de los afro e indocaribeños de Trinidad en los años sesenta, en un momento en que los partidos políticos aún correspondían a las divisiones étnicas (Harney, 1990: 115). Los antepasados de Albert Gomes eran los portugueses africanizados del puerto negrero de Veracruz donde, según Antonio García de León (1993), hacían la intermediación (incluso lingüística) entre los esclavos recién llegados y los que los compraban.

María Ioannis Baganha, en su estudio sobre los flujos migratorios de los portugueses, entre 1820 y 1830 verifica que en Hawai los portugueses eran vistos como un grupo étnico superior a los orientales pero inferior a los blancos caucásicos (*haole*), un grupo social intermedio (Baganha, 1990: 288). Efectivamente, entre 1910 y 1914, el censo de Hawai distinguía entre "Portygees" y "otros caucásicos". Este estatus intermedio, siendo estructuralmente ambiguo, era muy preciso cuando era accionado en las prácticas locales. En el local del

[32] Este estatuto social y étnico intermedio es identificable en otros continentes. Por ejemplo, en África del Sur, los *Afrikaans* designaban peyorativamente a los portugueses como *wit-kaffirs* (negros blancos) (Harney, 1990: 116).

trabajo, los portugueses eran capataces pero nunca directores, una posición reservada a los escoceses. Del mismo modo, el salario de los carpinteros portugueses era superior al de los carpinteros japoneses, pero un herrero portugués ganaba la mitad de lo que obtenía un herrero escocés (Harney, 1990: 115).

Este carácter intermedio y de intermediación (como en el caso de los capataces, los *lunas*) estaba inscrito en los portugueses mucho más allá de las relaciones de trabajo. Robert Harney refiere un caso en que el estatuto intermedio de los portugueses fue decisivo en lo atingente a un compromiso en un importante juicio de un crimen de violación. Como los acusados eran asiáticos y nativos hawaianos, si el juzgado estuviese constituido por blancos (*haoles*) los reos serían ciertamente considerados culpables, pero si, por el contrario, los jurados fuesen asiáticos o nativos, los reos serían absueltos. La solución fue encontrada al aprobarse la siguiente composición del juzgado: seis blancos, un portugués, dos japoneses, dos chinos y un hawaiano (Harney, 1990: 115).

También en los Estados Unidos de América, todavía en 1976, la *Harvard Encyclopedia of American Ethnic Groups* lamentaba que, en aquella fecha, la ciudad de *Barnstable* en el *Cape Cod* continuase clasificando a los grupos étnicos que la constituían en dos listas y secuencias separadas: de un lado, finlandeses, griegos, irlandeses y judíos, del otro, negros, portugueses y *wampanoags*. O sea, un grupo de inequívocamente blancos y un grupo de otros no blancos (Harney, 1990: 117). En la misma lógica, en 1972, el *Ethnic Heritage Program* norte-americano consideraba a los portugueses como una de las siete minorías étnicas/raciales del país: negro, indio americano, hispano, oriental, portugués, hawaiano nativo, nativo de Alaska. O sea, los portugueses eran el único grupo de emigrantes de un país europeo al que se le rechazaba su origen europeo.[33]

[33] María Loannis Baganha, aunque no ponga en cuestión estos datos y la existencia del racismo contra los portugueses en Estados Unidos, considera que algo de ese racismo se dirigía a otros grupos de europeos, por ejemplo, los europeos del Este. No deja, por ejemplo, de señalar que la *Johnson Act* de 1924 y la *National Origins System* de 1927 restringía la entrada a Estados Unidos de los grupos "no asimilables" y de esos grupos formaban parte los portugueses (Baganha, 1991: 448). Importa tener en cuenta que, a estas alturas, parte significativa del contingente emigrante portugués en Estados Unidos estaba compuesto de ciudadanos mulatos, oriundos del archipiélago de Cabo Verde, entonces colonia de Portugal.

Originariamente mestizo, calibanizado en casa por los extranjeros que lo visitaban, cafrealizado en sus colonias, semicalibanizado en las colonias y ex colonias de las otras potencias europeas por donde anduvo, ¿Cómo puede este Próspero ser colonizador y colonizar prósperamente?

¿Y será posible ser consistentemente poscolonial con relación a un colonizador tan desconcertante y exasperadamente desclasificado e incompetente?

JUEGOS DE ESPEJOS, III: LOS MOMENTOS DE PRÓSPERO

La unión de los contrarios, sin ser la unidad, parece ser el trazo más señero de la identidad de los portugueses en los registros especulares de los otros dos significantes: el extranjero y el colonizado. Esta falta de unidad en la unión de contrarios tiene dos vertientes distintas. La primera respecto a las diferencias regionales que son recurrentemente mencionadas y señaladas en muchos relatos. Al final del *ancien régime*, Andrien Balbi, al mismo tiempo que refiere la unión de contrarios ("[Lo portugués] une la tranquilidad y la paciencia de los pueblos del Norte a la brillante imaginación de los meridionales"), resalta las diferencias regionales: "los campesinos de la Extremadura y del Alentejo son prejuiciosos; los habitantes de la Extremadura son los más pulidos, los del Algarve los más vivos, los de la Beira muy laboriosos, los de Minho plenos de espíritu e industria, los de Tras-os-Montes, no obstante groseros, muy activos" (*apud* Bethencourt, 1991: 500-501). Estas diferencias son aún más señaladas cuando los portugueses son vistos por portugueses. Vistos por sí mismos, los portugueses sólo más tarde se asumen como portugueses. Me refiero naturalmente a las clases populares y no a las élites. Como analicé en otro lugar, el Estado portugués sólo muy recientemente pudo desempeñar el doble papel donde emergerán históricamente las identidades nacionales: diferenciar la cultura del territorio nacional de cara al exterior; promover la homogeneidad cultural en el interior del territorio nacional (Santos, 1995a: 151). Este hecho es igualmente señalado por José Mattoso que, a propósito, refiere la anécdota "perfectamente verosímil" que se cuenta del rey D. Luis cuando, ya bien entrado al siglo XIX, preguntaba desde su yate a unos pescadores, con quienes se cruzó, si eran

portugueses. La respuesta fue bien clara: "¿Nosotros, otros? No, mi Señor, nosotros somos del Pueblo de Varzim" (Mattoso, 1998: 14).

La idea de la unión de los contrarios sin ser la unidad tiene otra vertiente y es ésa la que en este contexto más me interesa. Se trata de la posibilidad de, en ciertos momentos y bajo presiones específicas, posibilitar que los portugueses asumieran uno de los contrarios, aunque no de modo necesariamente verosímil. Siendo los portugueses una unión de contrarios, de Próspero y Caliban, es posible que en ciertos momentos o contextos sean sobre todo Próspero o, al revés, sobre todo Caliban. En esta sección incido sobre la primera posibilidad, el momento de Próspero.

Distingo dos momentos de Próspero: al final del siglo XIX, primeras décadas del siglo XX y el 25 de abril y la adhesión a la Unión Europea. En cualquiera de estos momentos, la ascensión de Próspero en el magma identitario portugués, se hace bajo la presión de factores externos, siempre bajo la forma de la Europa capitalista desarrollada. El primer momento de Próspero ocurre en el periodo pos-Conferencia de Berlín, en que la ocupación efectiva de los territorios bajo dominio colonial se torna una condición para el sostenimiento de ese dominio.[34] Hecha la repartición de África, los países industrializados dan a la empresa colonial una forma imperial que vincula estrechamente a las colonias al desarrollo capitalista. La explotación capitalista de las colonias, que presupone un estrecho control político y administrativo, se torna el otro lado de la misión civilizadora. Para garantizar su presencia en África, Portugal se vio obligado a actuar como las restantes potencias imperiales, como si el desarrollo interno del capitalismo portugués colocase exigencias comparables, lo que no era el caso. Este hecho no escapa a la historiografía inglesa, al servicio del imperialismo británico y, por lo tanto, hostil al imperialismo portugués. Thomas Pakenham, en su libro *The Scramble for Africa, 1876-1912*, es ejemplar a este respecto: "Y estaba Portugal medio senil y aún más arruinado, agarrado a sus posiciones en África, Angola y Mozambique, más por soberbia que por la esperanza de lucro (*apud* Furtado, 1997: 77).

[34] Entre otras disposiciones, la Conferencia de Berlín decidió que un Estado-nación sólo podría tener derecho a determinada parcela ultramarina desde que la ocupase efectivamente y la administrase en forma y garantizara en ella los derechos individuales, la libertad de comercio y de religión y el establecimiento de estaciones civilizadoras.

No es mi pretensión analizar aquí este periodo.[35] Pretendo apenas apuntar las metamorfosis identitarias que en él ocurren. La más importante de ellas, es la polarización entre Próspero y Caliban. Es verdaderamente en ese momento cuando surge lo indígena primitivo y, en contrapunto, lo portugués colonizador, representante o metáfora del Estado colonial. El proceso que hace descender lo indígena al estatuto que justifica su colonización es el mismo que hace subir lo portugués al estatuto de colonizador europeo. La dicotomía entre los portugueses y la Corona desaparece. El imperio portátil que los portugueses a partir de ahora transportan no es un autoimperio, sujeto a las debilidades y a las fortalezas de quien lo transporta, es antes la emanación de una fuerza trascendente, el Estado colonial.

El portugués blanco y el indígena primitivo, surgen simultáneamente divididos y unidos por dos poderosos instrumentos de racionalidad occidental: el Estado y el racismo. A través del Estado se busca garantizar la explotación sistemática de la riqueza, convirtiéndola en misión civilizadora por medio del traslado hacia las colonias de los modos de vida civilizados metropolitanos, la creación mimética de la "pequeña Europa" en el África de la que habla Edward Said (1980: 78). A través del racismo, se obtiene la justificación científica de la jerarquía de las razas, para lo que son movilizadas tanto las ciencias sociales como la antropología física. La ocupación territorial, de la que es buen ejemplo la campaña llevada a cabo por Portugal contra Nghunghunyane, busca reducir a los africanos, comenzando por sus reyes, a la condición de subordinados dóciles, al mismo tiempo que las sucesivas misiones de exploración científica –como, por ejemplo, las ocho misiones de Santos Júnior en las décadas de 1930-1950– buscaban establecer y petrificar la inferioridad de los negros.[36] En un contexto de prosperidad del colono portugués, no sorprende que las formas de hibridación más arriba referidas –la cafrealización y el mestizaje– sean estigmatizadas con particular violencia. Al final del siglo XIX, dice Antonio Ennes que "la cafrealización es una especie de reversión del hombre civilizado a su estado salvaje" (Ennes, 1946: 192). Del mismo modo, Norton de Matos, que fue gobernador general de

[35] Véanse la nota 1 y el proyecto ahí citado.

[36] Por ejemplo, en un trabajo escrito en coautoría con F. Barros, Santos Júnior afirma categóricamente la insensibilidad de los negros al dolor (Santos Júnior y Barros, 1950: 619).

Angola y era un paladín del asimilacionismo, se revela contra la asimilación invertida: "[E]n medio de los indígenas circulaban [en 1912] algunos europeos, en número felizmente reducido que, por tristes circunstancias se habían integrado en la vida de los indígenas no civilizados y adaptados por completo a sus usos y costumbres" (*Ibid.*, Barradas, 1992: 54).

En cuanto lo portugués pasa de criminoso deportado, propenso a cafrealizarse, a la condición de agente civilizatorio, los indígenas pasan de reyes y de siervos de los reyes a la condición de más baja animalidad. El portugués es ahora "el blanco valeroso, una garantía de posesión de la tierra africana [...] Es una afirmación de presencia necesaria" (Júnior, 1955: 19). Una tarea ingente dado el carácter despreciable de la materia prima. El negro surge ahora animalizado y apenas susceptible de ser domesticado por vía del gesto imperial. La violencia de este gesto, la brutalidad del trabajo forzado es el otro lado de la animalidad del negro y es esta última la que justifica a la primera.[37] Sobre las dificultades de llevar a los negros a trabajar, se lee en una publicación oficial del Ministerio de las Colonias de 1912: "[E]s el indígena dado a la embriaguez por atavismo de muchas generaciones; es rebelde al trabajo manual, al cual esclaviza a la mujer; es cruel y sanguinario porque así lo educó el medio en que vive; no tiene enraizada en el alma el amor de la familia y de sus semejantes" (*apud* Barradas, 1992: 124). Pero la demonización del colonizado atinge al paroxismo cuando está referida a la mujer. Puesto que ésta es considerada responsable por el mestizaje ahora es estigmatizada como el gran factor de degeneración de la raza. En 1873, Antonio Ennes escribe:

África encargó a la negra el vengarse de los europeos, y ella, la hedionda negra –porque no hay negra que no sea hedionda–, conquista la sensualidad de los macacos, los celos feroces de los tigres, las costumbres torpes e inhumanas de los esclavistas, los delirios del alcoholismo, todos los embrutecimientos de

[37] Según Santos Júnior, "no hay duda de que el blanco no puede ejercer, en África, determinadas funciones. Su resistencia física no soporta, por ejemplo, la violencia del trabajo de la azada" (1955: 22-23). Citando a Marcelo Caetano, el autor afirma que "lo negro tiene condiciones de resistencia natural y una adaptación al medio que le permiten trabajar en los climas tropicales en ciertas actividades en mucho mejores condiciones que los europeos [...] Es necesario forzar [al negro] a la contribución que tiene que dar para el desarrollo de la riqueza pública; es preciso obligarlo a producir [...] Se trata de proteger al negro, de integrarlo en el sistema económico de Mozambique (1955: 22-23).

las razas inferiores, y hasta los dientes de las quizumbas [hienas] que excavan los cementerios, los altivos conquistadores del Continente Negro (Ennes, 1946 [1873]: 192).

Entre el hombre blanco y el hombre negro se erige una barrera intraspasable que es al mismo tiempo el trazo de la unión entre ambos. En este juego de espejos, el negro es salvaje y porque es salvaje tiende a pensar que "nosotros" somos salvajes. En 1911, escribe José Firmino Santa Anna, un médico que trabajaba en el valle del río Zambeze:

El carácter del indígena desconfiado y egoísta no le permite comprender el interés que el europeo tiene en cuidar de su salud sin hacerle cualquier exigencia, y entonces avienta a este respecto las hipótesis más inverosímiles. Nosotros para ellos somos los salvajes, nos atribuyen los peores instintos y tratan de acautelar, tanto cuanto les sea posible su estupidez peligrosa, ávida, mujeres y haberes. Estos prejuicios sobre el carácter de lo europeo son la principal razón de la desconfianza con que acogen al médico. El indígena no comprende los motivos de orden abstracto ni las razones altruistas; así, no pudiendo explicar de otra forma la colecta de muestras de sangre destinadas a examen, supone que es para comer. El médico que procede a este servicio es mirado por la mayoría como antropófago y es curioso que hasta los individuos que de cerca me servían, suponían que la sangre era el vino que yo consumía (1911: 22).

El canibalismo es un tema recurrente en momentos de espejos polarizados entre Próspero y Caliban. Y también aquí el vínculo que separa abismalmente es también el que permite la más intima reciprocidad. Por eso, la atribución de canibalismo a los africanos surge frecuentemente articulada con la atribución de canibalismo a los colonizadores por parte de los africanos. A inicios del siglo XX, Henry Junod recoge en el sur de Mozambique, entre los pueblos que estudió, la siguiente narrativa acerca del canibalismo de los portugueses:

– La Gungunhana (Nghunghunyane) murió. Los portugueses comiéronla.
– Qué es lo que tú dices?
– Con certeza. Los portugueses comen carne humana. Toda la gente lo sabe. No tienen piernas, son peces. Tienen cola en vez de piernas. Y viven en el agua.
– Entonces, si ellos son peces y no tienen piernas ¿cómo es que pueden combatir con usted y vencerlos?
– ¡Oh! Los que combaten reconozco que son nuevos, ellos tienen piernas.

> Nosotros los agarramos y los metemos en un navío a vapor que va lejos, muy lejos. Este navío acaba por llegar a un peñasco todo cercado de agua. Es el país de ellos. Nosotros tiramos del navío y los metemos en una isla, en cuanto los soldados disparan los arcabuces, para anunciar a los grandes blancos peces que llegamos. Escogen a uno de nosotros y le dan un golpe en el dedo mínimo, para ver si está bastante gordo. Si no, lo encierran en un gran cesto lleno de almendras y le dan orden de comerlas, para engordar; cuando gane bastante gordura, lo encierran en una gran olla alargada del tamaño de un hombre y preparada para el propósito. Conocemos estos pormenores, porque uno de nosotros, Ngomogomo, nos explicó todo esto. Había sido hecho prisionero, pero durante el viaje, sus antepasados fueron en su auxilio: él se cubrió de una erupción de burbujas tan repugnantes que lo dejaron en la isla y lo trajeron de nuevo para acá. Él vio todo. Al principio no queríamos acreditarlo. Ahora sabemos que es la verdad (Junod, 1996, vol. 2: 299-300).

En camino de la polarización, la colonización efectiva es un derecho-deber. Para Hegel, África no es una parte histórica del mundo:

> tanto como podamos remontar en la historia, el África propiamente dicha permaneció cerrada a todas las relaciones con el resto del mundo; ella es la tierra del oro y descansa sobre sí misma, la tierra de la infancia, oculta en la oscuridad de la noche lejos del día de la historia consciente de sí misma (1970: 120).

En otro pasaje, Hegel concluye:

> Dejamos así el África y no volveremos a mencionarla. Es que ella no es parte del mundo histórico, no revela ningún movimiento o evolución, y lo que en ella, esto es, en su parte norte, pueda haber acontecido pertenece al mundo asiático o europeo […] Lo que verdaderamente entendemos por África es lo a-histórico y lo cerrado, aun preso por entero en el espíritu de la naturaleza […] (1970: 129).

Por eso, la colonización constituye para los estados civilizados un deber de intervención. Es también en estos términos que Ruy Ennes Ulrich la justifica en 1909:

> La colonización constituye para los estados civilizados un deber de intervención. No les es lícito acumular en un espacio exiguo todas las maravillas de la civilización dejando tal vez a la mitad del mundo entregada a poblaciones salvajes o abandonadas de los hombres. La propia naturaleza impone a los

pueblos superiores la función de guiarle e instruirle a los pueblos atrasados, en que la civilización parece no poder brotar espontáneamente y que, por lo tanto, entregados a sí mismos, quedarían eternamente en su estado natural (Ulrich, 1909: 698).

En el mismo espíritu, afirma Henry Junod: "[P]ertenezco a aquel grupo de hombres que, como los administradores y los colonos de espíritu largo, sienten que tienen un deber que cumplir para con las razas más débiles (1946: 18). Sin embargo, para los administradores coloniales, este deber no debe ser cumplido sin violencia. Escribe Alberto d'Almeida Teixeira en un *Relatorio de las operaciones realizadas con el fin de prolongar la ocupación hasta el río Cuilo,* datado en 1907:

Es convicción mía que, siendo la idea de la interdependencia intuitiva en los pueblos salvajes, como es innato en ellos el odio a la raza superior, los procesos de persuasión y de catequesis serán de principio casi siempre estériles y necesitarán del apoyo y de la manifestación previa de la fuerza para producir frutos (*apud* Barradas, 1992: 128).

A partir de la polarización dicotómica entre el hombre blanco y el negro salvaje, esta misión civilizadora impone al colonizado una doble dinámica identitaria: la antropología colonial y el asimilacionismo. La antropología colonial busca conocer los usos y costumbres de los pueblos indígenas de modo de controlarlos mejor políticamente, administrándoles y extrayéndoles impuestos y trabajos forzados. Las diferentes formas de "gobierno indirecto" que fueron adoptadas al final del siglo XIX en África se sustentaban en la antropología colonial. El asimilacionismo es una construcción identitaria basada en un juego de distancia y de proximidad del colonizado con relación al colonizador en los términos del cual el colonizado –mediante procedimientos que tienen alguna semejanza con los de la naturalización– abandona el estadio salvaje. Su subordinación deja de estar inscrita en un estatuto jurídico especial (como, por ejemplo, el Estatuto del Indigenato)[38] y pasa a ser regulada por leyes generales del Estado colonial. El asimilado es, así, el prototipo de la identidad bloqueada,

[38] Véase el *Estatuto Político, Civil y Criminal de los Indígenas de Angola, Mozambique y Guinea* (promulgado por el Decreto núm. 12.533, del 23 de octubre de 1926) y el *Estatuto Político, Civil y Criminal de los Indígenas de las colonias Portuguesas de África* (decreto 16.473, del 06 de febrero de 1929), que extendía el régimen segregacionista del indigenato a todo el espacio africano del Imperio portugués.

una identidad entre las raíces africanas a que deja de tener acceso directo y las opciones de vida europea a la que sólo tienen un acceso muy restringido. La asimilación es, así, una identidad construida sobre una doble desidentificación.

El aislacionismo, combinado con el mestizaje, es lo que confiere a la sociedad africana su distinta heterogeneidad. En 1952, cuestiona Alexandre Lobato:

> ¿Y qué se observa en la población de Mozambique? Unos millones de negros en estado primitivo, unos millares de blancos civilizados y europeos, algunos millares de mulatos semieuropeos y semiindígenas en su mayoría; unos millares de indianos divididos en dos grupos muy diferenciados por motivos ancestrales y unos cuantos negros asimilados, civilizados, europeizados [...] no hay pueblo mozambiqueño en el sentido en que se habla del pueblo portugués. No hay en Mozambique un pensar colectivo (1952: 116-117).

El máximo de conciencia posible del pensamiento colonial es lamentar que los pueblos colonizados sean aquello en que las políticas coloniales los transformaron.

El momento de Próspero de los portugueses en el cambio del siglo XIX al siglo XX fue un momento excesivo en relación con sus condiciones de posibilidad. Fuertemente condicionado por las presiones internacionales del reparto de África, el colonizador portugués no podía, con todo, romper internamente con la larga duración histórica de la interidentidad entre Próspero y Caliban. Se reveló, así, un Próspero inconsecuente y subdesarrollado. Escalofriante fiereza colonialista, escribe Norton de Matos, entonces gobernador general destituido, en un relatorio confidencial, fechado el 6 de marzo de 1915:

> No hemos sabido ocupar y dominar Angola. Nuestras compañías se han limitado aquí a la organización de columnas que infligen al gentío revelado, al que se quiere ocupar, castigo más o menos severo y que, terminada su misión militar, ganados algunos combates, tomados algunos prisioneros, muertos o fusilados algunos indígenas, se retiran y se disuelven dejando aquí y más allá un pequeño fuerte mal pertrechado y peor guarnecido, que el gentío en breve considera como inofensivo. La ocupación militar intensa durante un largo periodo (cinco años por lo menos) seguirá a la acción violenta indispensable del combate, de la destrucción de culturas y poblaciones, del aprisionamiento y del fusilamiento de los jefes indígenas, teniendo por fin la elección y el mantenimiento de jefes nuevos que sepamos transformar en criaturas absolutamente nuestras, el desarmamiento general, la obligación de

trabajos remunerados en obras del Estado, la facilitación del reclutamiento de trabajadores, bien pagados, para trabajos particulares y el reclutamiento militar, el desarrollo agrícola y comercial de la región ocupada, la cobranza de impuestos por establecerse y la transformación necesaria del régimen de administración militar o de capitanía –en un régimen de circunscripción civil–, constituye un sistema racional de ocupación apenas iniciado en los últimos años (*apud* Barradas, 1992: 132).

Algunos años antes, Oliveira Martins manifestó la misma preocupación, señalando que "[c]on libertad, con humanidad, jamás se hicieron haciendas coloniales" (1904: 234). El desánimo de Oliveira Martins frente a la falta de condiciones del colonizador portugués para colonizar con competencia es notorio en otro pasaje:

Estar de arma –sin gatillo– al hombro, sobre los muros de una fortaleza arruinada, con una aduana y un palacio donde vegetan malos empleados mal pagados, el asistir de brazos cruzados al comercio que los extraños hacen y nosotros no podemos hacer; esperar todos los días los ataques de los negros y escuchar el escarnio y el desdén con que hablan de nosotros todos los que viajan al África, no vale, sinceramente, la pena (1904: 286).

Esta incapacidad de Próspero para asumirse como tal es testimoniada, no sólo por los administradores coloniales, sino también por los extranjeros y por los asimilados. En 1809, el capitán Tomkinson informa al vicealmirante Albermarble Bertie sobre los portugueses de Mozambique:

Subí hasta el continente por un tramo marítimo de cerca de diez millas al noroeste de la isla Mozambique. El suelo parecía fértil, con abundante fruta tropical [...] Las casas bien construidas y bien adaptadas al clima, pero las plantaciones más parecen pertenecer a pobres nativos no civilizados que a europeos. No obstante que la tierra es buena para el cultivo del azúcar, del café y del algodón, ellos sólo se ocupan de la fruta y cultivan mijo y arroz suficiente para su sustento [...Cada] plantación tiene un número increíble de esclavos tan mal vigilados que su principal actividad es el disponer del sustento para sí mismos (Tomkinson, 1964: 4-5).

Otro testimonio interesante en el mismo sentido surge, unos años más tarde, en 1823, en una carta del capitán W. F. W. Owen al respecto de los portugueses presentes a lo largo de la costa de Mozambique. Después de estigmatizar a los portugueses con la indolencia, Owen concluye:

Que la decadencia persiga a los portugueses por donde quiera que van es consecuencia natural de su política estrecha y mezquina, sus mercaderes armados de autoridad militar y arbitraria, los extranjeros con que ellos desean comerciar sujetos a toda especie de grosera indignidad e impertinencia (1964: 34).

Por la misma época, en 1815, los naturalistas alemanes Spix y Martius, en visita al Brasil, contrastan a los europeos con los portugueses, éstos más vulnerables a la "degeneración moral" del colono en los trópicos, revelando "falta de diligencia e indisposición para el trabajo" y manifestando una decadencia general, muestra de la "falta de educación y respeto en el trato de los esclavos de la casa, no estando habituados a ellos en Europa" (Lisboa, 1995: 182-183).

Igualmente cáustica es la evaluación del colonizador en el momento de Próspero hecha por los asimilados. João Albasini escribe en 1913 sobre el blanco de los suburbios:

Un caserío oscuro y mal oloroso, un balcón seboso, algunos barriles semejantes, latas de sardina, bancos sebosos, moscas viajando y basura, mucha basura. Para el lado del balcón, un ser cabelludo y barbado se mece con alguna dificultad, dando aquí y más allá una mirada distraída a la sordidez de las cosas que le garantizan a él la bienaventuranza, la pasta, el dinero. Es el mulungo [blanco]; es el alma gentil de la colonización (Albasini, 1913).

Como una maldición, el Caliban portugués persigue al Próspero portugués, le sigue las pisadas, carnavalizando su postura como haciendo una imitación grosera de lo que pretende ser.

El segundo momento de Próspero ocurre en el contexto de la revolución del 25 de abril con el fin de la guerra colonial, el reconocimiento de los movimientos de liberación y la independencia de las colonias y se prolonga en el establecimiento de relaciones de cooperación con los nuevos países de lengua oficial portuguesa y con la creación de la Comunidad de los Países de Lengua Portuguesa (CPLP) en 1996. Se trata del momento de Próspero anticolonial o descolonizador, un momento semejante al de las otras potencias europeas coloniales, casi tres décadas antes. El fin del colonialismo europeo fue un momento de Próspero en la medida en que las potencias coloniales, frente a los costos políticos excesivos del mantenimiento de las colonias, buscaron en el reconocimiento de la independencia de éstas, una nueva y más eficiente forma de reproducir la dominación sobre ellas, que

fue conocida como neocolonialismo. El Caliban colonizado se transmutó en el país subdesarrollado y en desarrollo. Con esto, el régimen identitario se alteró significativamente pero la economía política subyacente casi nunca se alteró con igual intensidad. Por el contrario, la vinculación económico-política a las antiguas potencias coloniales continuó siendo decisiva para los países ahora independientes. Paradójicamente dejó de haber Caliban para que Próspero sobreviviese.

Más de una vez, el momento de Próspero descolonizador portugués se distingue en aspectos significativos del equivalente momento de Próspero europeo. Antes que nada, los dos procesos históricos de descolonización, la independencia de Brasil y la independencia de las colonias africanas, tuvieron lugar concomitantemente con profundas transformaciones de señal progresista en la sociedad portuguesa, la revolución liberal, en el primer caso, y la revolución del 25 de abril, en el segundo caso. Esto significa que habrá en ambos procesos de descolonización un sentido compartido de liberación, tanto para el colonizador como para el colonizado. Esta comunión de sentido creó alguna complicidad entre la nueva clase política portuguesa y la clase política de los nuevos países, sobre todo en el caso de las independencias africanas.

La consecuencia más decisiva de las rupturas simultáneas fue que, combinadas con la posición semiperiférica de Portugal en el sistema mundial, ellas permitirán minimizar las secuelas neocolonialistas en el periodo postindependencia. En el caso de Brasil, la incapacidad neocolonialista del Próspero portugués se manifiesta en el pánico ante las consecuencias de la pérdida de Brasil. De otro modo, Brasil desempeño el papel de "colonia colonizadora" como lo llama Marc Ferro, al enviar hacia Angola fuertes contingentes de inmigrantes blancos (1996: 179). Angola, por lo demás, estaba desde hacía mucho en dependencia económica de los brasileños. Como refiere también Marc Ferro, el ministro portugués Martinho de Melo e Castro, se quejaba ya en 1781 de que el comercio y la navegación estaban por escapar internamente a Portugal "pues lo que los brasileños no dominan está en las manos de los extranjeros" (Ferro, 1996: 180).[39]

[39] A su vez, Mozambique era, hasta el siglo XVIII, dependiente del vice-rey de la India. Como consecuencia, el sistema económico era largamente dominado por hindúes, por como reclama Antonio Lobo da Silva en 1679: "Estos *canarins* [portugués de Goa, E.] de la India han sido causa de muchas ruinas en estas tierras, y en arriendo, porque, a donde llegan todo dañan y tienen dañado y no supieron más que robarnos nuestras ha-

La debilidad e incompetencia del Próspero colonial portugués, si, por un lado, hiciera inviable el neocolonialismo, por otro facilitaba, sobre todo en el caso de Brasil, la reproducción de relaciones de tipo colonial después del fin del colonialismo, el colonialismo interno. Al hacerlo, suscitó entre las élites, que continuaban ejerciendo la dominación en nombre propio, una división sobre sus responsabilidades históricas y el modo en que las compartían con el colonizador, entre tanto, salido de escena. Fue, en el fondo, una división sobre si la incompetencia de las élites para desarrollar el país era o no un producto de la incompetencia de Próspero del que se habían liberado. ¿Sería la incompetencia de Próspero una pesada herencia, un constreñimiento incontrolable de las posibilidades de desarrollo poscolonial, o, por el contrario, constituiría una oportunidad insospechada para formas de desarrollo alternativo?

Así debe ser leída la polémica entre iberistas y americanistas en Brasil (por ejemplo, entre Oliveira Vianna y Tavares Bastos). Para los iberistas, el atraso de Brasil podría ser convertido en una ventaja, en la posibilidad de un desarrollo no individualista y no utilitarista basado en una ética comunitaria de la que el mundo rural podía dar testimonio. Según Oliveira Vianna, en el análisis de Luis Werneck Vianna (1977), la singularidad brasileña era menos un producto de la historicidad de la metrópoli que de la especificidad de las relaciones sociales prevalecientes en el mundo agrario, donde una clase aristocrática rural funcionaba como un poder agregador particular (Vianna, 1997: 162). Por el contrario, Tavares Bastos veía en la herencia de la cultura política ibérica y de su atávico antiindividualismo el fundamento del oscurantismo, autoritarismo y burocratismo del Estado brasileño, siendo preciso romper con ella y crear un modelo social nuevo *yankee*

ciendas que les dábamos fiados y mandaban el dinero hacia la India; Yo, Señor, era del parecer, pues no son de préstamo ninguno, salvo mejor juicio, que los mandase Vuestra Excelencia hacia afuera de los Ríos, porque aquello que les agencian, y adquieren en contrato, lo agenciaron y adquirieron los portugueses que el Príncipe nuestro señor manda para poblar estas tierras de su real Corona y de sus conquistas, porque quiso Dios que el príncipe nuestro Señor se allegase de ellas, sin mandar, a vuestra excelencia, a ver el miserable estado en que ellas están y permita el mismo Señor conservarle a Vuestra Excelencia la vida y salud y traerlo con muy buen viaje a salvo a los Ríos para que le sea presentado el miserable estado en que ellas están, y aun cuando esto no fuese posible entiendo que en poco tiempo acabarán por estallarlo todo" (*Carta de Antonio Lobo da Silva para el Vice-Rey de la India, escrita en Zimbaboé el 15 de diciembre de 1679*, Lisboa, Archivo Histórico Ultramarino, Caixa 3 (Documento 77).

hispano-americano, teniendo como referencia la sociedad norteamericana, la industria y la educación. En otras palabras, la incompetencia del Próspero ibérico es explicitada por Tavares Bastos cuando afirma que, por no detentar la fuerza característica de los países del Norte, Portugal permitió que "la general depravación y bárbara aspereza de las costumbres brasileñas [acabasen] por vengarse de cara a la imposición cultural portuguesa" (Vianna 1997: 157). En otras palabras, fueron las deficiencias de Próspero las que tornaron posibles los excesos de Calibán.

En el caso de África, está por hacerse el juicio histórico del Próspero colonial portugués. Por otro lado, no es todavía posible enjuiciar la fuerza y persistencia de las secuelas neocolonialistas, sobre todo después de la adhesión de Portugal a la Unión Europea. Las vicisitudes por las que ha pasado la Comunidad de los Países de Lengua Portuguesa son ilustrativas de las debilidades del Próspero colonial portugués. De hecho, este último no ha conseguido imponer su hegemonía, al contrario del Próspero inglés y del francés en sus respectivas *commonwealths*. No sólo tiene en disputa la hegemonía con su ex colonia, Brasil, tampoco ha podido impedir que algunos países integren otras comunidades "rivales" como es el caso de Mozambique, con relación a Inglaterra, y el de Guinea-Bissau, con relación a Francia. Como la hegemonía en este tipo de comunidades ha significado la legitimación del neocolonialismo, la debilidad del Próspero portugués abre potencialidades enormes para articulaciones democráticas y verdaderamente poscoloniales. Es, sin embargo, una cuestión que queda abierta saber si el antiguo colonizador es capaz de transformar esa debilidad en fuerza (traspasando la persistencia de la colonialidad de las relaciones) y si los excolonizados están siquiera interesados en ello.

BIBLIOGRAFÍA

Ahmad, Aijaz (1995), "The Politics of Literary Poscoloniality", *Race and Class*, 36 (3), pp. 1-20.

Albasini, João (1913), "Amor e vinho (idílio pagão)", *O Africano* (Lourenço Marques), edición de 11 de junio de 1913.

Alexandre, Valentim (1979), *Origens do colonialismo português moderno*, Lisboa, Sá da Costa Editora.

—— (2000), *Velho Brasil, Novas Áfricas. Portugal e o Império (1808-1975)*, Porto, Afrontamento.

Almeida, Miguel Vale de (2000), *Um mar da cor da Terra: Raça, cultura e política da identidade*, Oeiras, Celta.

Anderson, Benedict (1983), *Imagined Communities. Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, Londres, Verso.

Appadurai, Arjun (1997), *Modernity at Large: Cultural Dimensions of Globalization*, Minneapolis, University of Minnesota Press.

Baganha, Maria Ioannis (1990), *Portuguese Emigration to the United States, 1820-1930*, Nueva York y Londres, Garland Publishing.

—— (1991), "Recensão de David Higgs (org.), Portuguese Migration in Global Perspective. Toronto: The Multicultural History Society of Ontario, 1990", *Análise Social*, XXVI (111), pp. 443-449.

Balibar, Etienne e Immanuel Wallerstein (1991), *Race, Nation, Class: Ambiguous Identities*, Londres y Nueva York, Verso.

Barradas, Ana (1992), *Ministros da Noite – Livro Negro da Expansão Portuguesa*, Lisboa, Antígona.

Bastos, José Gabriel da Fonseca Pereira (1995), "*Portugal Minha Princesa*". *Contribuição para uma Antropologia Pós-racionalista dos Processos Identitários e para o Estudo do Sistema de Representações Sociais Identitárias dos Portugueses*, Lisboa, Tesis de doctorado en Antropología Social y Cultural sometida a la Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade Nova de Lisboa, 2 vols.

Bazin, Jean (1990), "A chacun son Bambara", en J.-L. Amselle, E. M'Bokolo (orgs.), *Au coeur de l'éthnie: Éthnie, tribalisme et état en Afrique*. París, La Découverte, pp. 87-127.

Bethencourt, Francisco (1991), "A sociogénese do sentimento nacional", en *A memória da nação*, Lisboa, Sá da Costa, pp. 473-503.

Bhabha, Homi K. (1990a), "DissemiNation: Time, Narrative, and the Margins of the Modern Nation", en H. K. Bhabha (org.), *Nation and Narration*, Londres y Nueva York, Routledge, pp. 291-322.

—— (1990b), "The Third Space. Interview with Homi Bhabha", en J. Rutherford (org.), *Identity. Community, Culture, Difference*, Londres, Lawrence & Wishart, pp. 207-221.

—— (1994), *The Location of Culture*, Londres, Routledge.

Boxer, Charles Ralph (1963), *Race Relations in the Portuguese Colonial Empire*, Oxford, Clarendon Press.

—— (1969), *The Portuguese Seaborn Empire, 1415-1825*, Nueva York, Knopf.

Bronseval, Frère Claude (1970), *Peregrinatio Hispânica, 1531-1533*, París, Presses Universitaires de France e Fundação Calouste Gulbenkian, 2 vols.

Byrne, Maria Teresa Real (1998), "'On the Road with Wellington' by August Ludolf Friedrich Shaumann – Um Testemunho da Vida de Campanha das Tropas Aliadas Anglo-portuguesas durante a Guerra Peninsular", *Revista de Estudos Anglo-Portugueses*, 7, pp. 99-112.

Byron, Lord (1881), *Peregrinação de Childe Harold*, Lisboa, Livraria Ferreira.

Cabral, Amílcar (1976), "A Cultural Nacional", en A. Cabral, *Obras escolhidas*, Lisboa, Seara Nova, vol. 1, pp. 221-248.

Capela, José (1995), *Donas, senhores e escravos*, Porto, Afrontamento.
Castanheira, Zulmira (1996), "Robert Southey, o primeiro lusófilo inglês", *Revista de Estudos Anglo-Portugueses*, 5, pp. 59-120.
Castells, Manuel (1996), *The Rise of the Network Society*, Cambridge, Blackwell.
Césaire, Aimé (1955), *Discours sur le colonialisme*, París, Présence Africaine.
—— (1983), *Cahiers d'un retour au pays natal*, París, Présence Africaine. [*Cuadernos de un retorno al país natal*, México, Era.]
Chabal, Patrick (1997), *Apocalypse Now? A Post-Colonial Journey into Africa*, Conferencia inaugural el 12 de marzo de 1997 en el King's College, Londres, (http://www.kcl.ac.uk/depsta/humanities/pobrst/pcpapers.htm, acceso el 10 de octubre de 2001).
Chabal, Patrick (org.) (2002), *A History of Poscolonial Lusophone Africa*, Bloomington, Indiana University Press.
Chatterjee, Partha (1984), "Gandhi and the Critique of Civil Society", en R. Guha (org.), *Subaltern Studies III: Writings on South Asian History and Society*, Nueva Delhi, Oxford University Press, pp. 153-195.
—— (1986), *Nationalist Thought and the Colonial World, a Derivative Discourse?*, Londres, Zed Book.
Chaves, Castelo Branco (1983), *O Portugal de D. João V visto por três forasteiros*, Lisboa, Biblioteca Nacional.
Cohen, Robin (1997), *Global Diasporas: an Introduction*, Seattle, University of Washington Press.
Cornell, Stephen y Douglas Hartmann (1998), *Ethnicity and Race: Making Identities in a Changing World*, Thousand Oaks, C. A., Pine Forge Press.
Descamps, Paul (1935), *Le Portugal: la vie sociale actuelle*, París, Firmin-Didot et Cie.
Dias, Jorge (1961), *Os elementos fundamentais da cultura portuguesa*, Lisboa, Junta de Investigação do Ultramar.
Dirlik, Arif (1997), *The Poscolonial Aura: Third World Criticism in the Age of Global Capitalism*, Boulder, Westview.
Elkins, Caroline y Susan Pedersen (orgs.) (2005), *Settler Colonialism in the Twentieth Century: Projects, Practices, Legacies*, Nueva York, Routledge.
Ennes, António (1946 [1873]), *Moçambique: Relatório Apresentado ao Governo*, Lisboa, Imprensa Nacional.
Fanon, Frantz (1961), *Les damnés de la Terre (Préf. de Jean Paul Sartre)*, París, Maspero.
—— (1971), *Peau noire, Masques blanc*, París, Éditions du Seuil.
Feliciano, José Fialho y Vítor Hugo Nicolau (orgs.) (1998), *Memórias de Sofala por João Julião da Silva, Herculano da Silva e Guilherme Ezequiel da Silva*, Lisboa, Comissão Nacional para os Descobrimentos Portugueses.
Ferro, Marc (1996), *História das Colonizações*, Lisboa, Estampa.
Freud, Sigmund (1984a), *Nouvelles conférences d'introduction à la psychanalyse*, París, Gallimard.
—— (1984b), *L'inquiétante étrangeté et autres essais*, París, Gallimard.

Freyre, Gilberto (1940), *O mundo que o português criou*, Río de Janeiro, José Olympio Editora.

—— (1947), *Interpretação do Brasil. Aspectos da formação social brasileira com o processo de amalgamento de raças e culturas*, Río de Janeiro, José Olympio Editora.

—— (1953), *Um brasileiro em terras portuguesas*, Río de Janeiro, José Olympio Editora.

—— (1958), *A integração portuguesa nos trópicos*, Lisboa, Junta de Investigações do Ultramar.

Fortuna, Carlos (1993), *O fio da meada: O algodão de Moçambique, Portugal e a Economia-mundo (1860-1960)*, Porto, Afrontamento.

Furtado, Filipe (1997), "Portugal em histórias de Inglaterra", *Revista de Estudos Anglo-Portugueses*, 6, pp. 71-81.

Gilroy, Paul (1993), *The Black Atlantic: Modernity and double consciousness*, Cambridge, MA, Cambridge University Press.

Hall, Stuart (1996a [1989]), "New Ethnicities", en D. Morley y C. Kuan-Hsing (orgs.), *Stuart Hall: Critical Dialogues in Cultural Studies,* Londres y Nueva York, Routledge, pp. 441-449.

—— (1996b), "When Was 'the Post-Colonial'?: Thinking at the Limit", en *I.* Chambers y L. Curti, L. (orgs.), *The Post-Colonial Question: Common Skies, Divided Horizons*, Nueva York, Routledge, pp. 242-259.

Harney, Robert F. (1990), "'Portygees and other Caucasians': Portugueses Migrants and the Racialism of the English-Speaking World", en D. Higgs (org.), *Portuguese Migration in Global Perspective*, Toronto, The Multicultural History Society of Ontario, pp. 113-135.

Harris, Joseph E. (org.) (1993), *Global Dimensions of the African Diáspora,* Washington, D. C., Howard University Press.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1970), *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, Eva Moldenhauer e Karl Markus Michel (orgs.), Frankfurt am Main, Suhrkamp.

Isaacman, Allen F. (1976), *A tradição da resistência em moçambique: o Vale do Zambeze, 1850-1921*, Porto, Afrontamento.

Júnior, Rodrigues (1955), *O negro de Moçambique (estudo)*, Lourenço Marques, África Editora.

Junod, Henry Alexander (1996 [1917]), *Usos e costumes dos Bantu*, Maputo, Arquivo Histórico de Moçambique, 2 vols.

Khare, R. S. (1998), *Cultural Diversity and Social Discontent. Anthropological Studies on Contemporary India,* Londres, Sage.

Klarer, Mario (1999), "Cannibalism and Carnivalesque: Incorporation as Utopia in the Early Image of América", *New Literary History*, 30 (2), pp. 389-410.

Lisboa, Karen Macknow (1995), *A Nova Atlântida ou o gabinete naturalista dos doutores Spix e Martius: Natureza e civilização na viagem pelo Brasil (1817-1820),* São Paulo, tesis de maestría presentada en la Universidad de São Paulo.

Lobato, Alexandre (1952), *Sobre cultura moçambicana*, Lisboa, Gradiva.
Lovejoy, Paul E. (org.) (2000), *Identity in the Shadow of Slavery,* Londres y Nueva York, Continuum.
Macaulay, Rose (1946), *They Went to Portugal,* Oxford, Alden Press.
—— (1990), *They Went to Portugal Too,* Manchester, Carcanet.
Manghezi, Nadja (1999), "Eduardo Mondlane nos Estados Unidos da América (1951-1961)", *Estudos Moçambicanos*, 17.
Maravall, José Antonio (1990), *La cultura del barroco. Análisis de una estructura histórica,* Barcelona, Ariel.
Martins, Joaquim Pedro Oliveira (1904 [1880]), *O Brasil e as colónias portuguesas,* Lisboa, Parceria António Mário Pereira.
Mattoso, José (1998), *A identidade nacional,* Lisboa, Gradiva.
Mazrui, Ali A. y Michael Tidy (1984), *Nationalism and New States in Africa,* Londres, Heinemann.
Mbembe, Achille (2000), *De la postcolonie. Essai sur l'imagination politique dans l'Afrique contemporaine,* París, Khartala.
McClintock, Anne (1995), *Imperial Leather: Race, Gender, and Sexuality in the Colonial Context,* Nueva York, Routledge.
—— (1997), "'No Longer in a Future Heaven': Gender, Race and Nationalism", en A. McClintock, E. Shohat y A. Mufti, A. (orgs.), *Dangerous Liaisons. Gender, Nation, and Poscolonial Perspectives,* Minneapolis y Londres, University of Minnesota Press, pp. 89-112.
McLeod, John (2000), *Beginning Poscolonialism,* Manchester y Nueva York, Manchester University Press.
Memmi, Albert (1965), *The Colonizer and the Colonized,* Nueva York, The Orion Press.
Miranda, António Pinto (1954), "Memória sobre a costa de Africa e da monarquia africana (c.1766)", en L. F. C. Dias (org.), *Fontes para a história, geografia e comércio de Moçambique (século XVIII)*, Lisboa, Agência Geral do Ultramar, pp. 47-121.
Monclaro, Padre (1899), "Relaçaõ da Viagem q Fizeraõ os Padres da Companhia de Jesus com Francisco Barreto na conquista de Monomotapa no Anno de 1569", en G. M. Theal (org.), *Records of South-Eastern Africa,* Cidad del Cabo, Struik, vol. 3, pp. 157-201.
Mondlane, Eduardo C. (1969), *The Struggle for Mozambique,* Harmondsworth: Penguin.
Montaigne, Michel de (1965), *Complete Essays,* Stanford, Stanford University Press.
Mudimbe, Valetin Y. (1988), *The Invention of Africa: Gnosis, Philosophy and the Order of knowledge,* Bloomington, Indiana University Press.
Nandy, Ashis (1987a), *Traditions, Tyranny and Utopias: Essays in the Politics of Awareness,* Nueva Delhi y Oxford, Oxford University Press.
Nkrumah, Kwame (1961), *I Speak of Freedom: A Statement of African Ideology,* Londres, Heinemann.

Nkrumah, Kwame (1965), *Neocolonialism: the Last Stage of Imperialism*, Nueva York, International Publishers.

Nyerere, Julius K. (1966), *Freedom and Unity*, Dar es Salaam, Oxford University Press.

Owen, W. F. W. (1964), "Letter from Captain W. F. W. Owen to J. W. Crocker, 9 October, 1823", en G. M. Theal (org.), *Records of South-East Africa*, Ciudad del Cabo, Struik, vol. 9, pp. 32-35.

Pires, Maria Laura Bettencourt (1981), *Portugal visto pelos ingleses*, Lisboa, Centro de Estudos Comparados de Línguas e Literaturas Modernas da Universidade Nova de Lisboa.

Portugal, Joaquim José da Costa (1954), "Notícias das ilhas de Cabo Delgado", en L. F. C. Dias (org.), *Fontes para a história, geografia e comércio de Moçambique (século XVIII)*, Lisboa, Agência Geral do Ultramar, pp. 275-310.

Prestholdt, Jeremy (2001), "Portuguese Conceptual Categories and the 'Other' Encounter on the Swahili Coast", *Journal of Asian and African Studies*, 36 (4), pp. 383-406.

Ranger, Terence (1988), "The Invention of Tradition in Colonial Africa", en E. Hobsbawm y T. Ranger (orgs.), *The Invention of Tradition*, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 211-262.

—— (1993), "The Invention of Tradition Revisited: the Case of Colonial Africa", T. Ranger y O. Vaugham (orgs.), *Legitimacy and the State in Twentieth-century Africa: Essays in Honour of A.H.M. Kirk-Greene*, Londres, Macmillan, pp. 62-111.

Said, Edward (1978), *Orientalism*, Nueva York, Vintage Books.

—— (1980), *The Question of Palestine*, Nueva York, Vintage.

Sant'Anna, José Firmino (1911), *Missão da doença do sonno: Trabalhos de outubro a novembro de 1991 (N'hantsua, Tete)*, Maputo, Arquivo Histórico de Moçambique, Secção dos Serviços de Saúde (mimeo.).

Santos, Boaventura de Sousa (1995a), *Pela mão de Alice: O social e o político na pós-modernidade*, São Paulo, Cortez Editora.

—— (1995b), *Toward a New Common Sense: Law, Science and Politics in the Paradigmatic Transition*, Londres, Routledge.

—— (1999), "On Oppositional Postmodernism", en R. Munck y D. O'Hearn (orgs.), *Critical Development Theory*, Londres y Nueva York, Zed Books, pp. 29-43.

—— (2000), *A crítica da razão indolente. Contra o desperdício da experiência, para um novo senso comum*, São Paulo, Cortez.

—— (2002a), "Os processos da globalização", en B. S. Santos (org.), *Globalização e ciências sociais*, São Paulo, Cortez Editora, pp. 25-104.

—— (2002b), Toward a New Legal Common Sense: Law, Globalization, and Emancipation, Londres, Butterworths.

—— (2006), "The Heterogeneous State and Legal Pluralism in Mozambique", *Law & Society Review*, 40 (1), pp. 39-75.

Santos Júnior, Joaquim Rodrigues y F. Barros (1950), "Notas etnográficas de

Moçambique", en *XIII Congresso Luso-Espanhol para o Progresso das Ciências,* Lisboa, vol. 5, pp. 609-623.

Senghor, Leopold S. (1964), *Liberté 1: Négritude et humanisme,* París, Editions du Seuil.

—— (1977), *Anthologie de la nouvelle poesie nègre et malgache de langue francaise),* París, Presses Universitaires de France.

Spivak, Gayatri C. (1996), "How to Teach a 'Culturally Different' Book", en *D.* Landry y G. MacLean (orgs.), *The Spivak Reader. Selected Works of Gayatri Chakravorty Spivak,* Nueva York y Londres, Routledge, pp. 237-266.

Thiong'o, Ngäugäi wa (1986), *Decolonizing the Mind: The Politics of Language in African Literature,* Londres, Heinemann.

Tomkinson, J. (1964), "Report of Captain J. Tomkinson to Vice-Admiral Albermarble Bertie (1809)", en G. M. Theal (org.), *Records of South-East Africa,* Ciudad del Cabo, Struick, vol. 9, pp. 1-6.

Ulrich, Ruy Ennes (1909), *Política colonial, Lições feitas ao curso do 4º ano Jurídico no ano de 1908/1909,* Coimbra, Imprensa da Universidade.

Vianna, Luiz Werneck (1997), *A revolução passiva: Iberismo e americanismo no Brasil,* Río de Janeiro, Editora Revan.

Werbner, Richard (1996), "Introduction: Multiple Identities, Plural Arenas", en R. Werbner y T. Ranger (orgs.), *Poscolonial Identities in Africa,* Londres, Zed Books, pp. 1-25.

Xavier, Ignacio Caetano (1954), "Relação do estado presente de Moçambique, Sena, Sofala, Inhambane e de todo o Continente da Africa Oriental", en L. F. C. Dias (org.), *Fontes para a história, geografia e comércio de Moçambique (século XVIII),* Lisboa, Agência Geral do Ultramar, pp. 171-217.

Yuval-Davies, Nira y Anthias Floya (orgs.) (1989), *Woman-Nation-State,* Nueva York, St. Martin's Press.

8. DE LO POSMODERNO A LO POSCOLONIAL Y MÁS ALLÁ DE UNO Y DE OTRO

Cuando a mediados de la década de 1980 comencé a usar las expresiones posmoderno y posmodernidad, lo hice en el contexto de un debate epistemológico (Santos, 1989, 2003). Había llegado a la conclusión de que la ciencia en general y no sólo las ciencias sociales se pautaban por un paradigma epistemológico y un modelo de racionalidad que daban señales de estar exhaustos, señales tan evidentes que podíamos hablar de una crisis paradigmática. Ese paradigma, cuya mejor formulación había sido el positivismo en sus varias vertientes, se basaba en las siguientes ideas fundamentales: distinción entre sujeto y objeto y entre naturaleza y sociedad o cultura; reducción de la complejidad del mundo a leyes simples susceptibles de formulación matemática; una concepción de la realidad dominada por el mecanicismo determinista y de la verdad como representación transparente de la realidad; una separación absoluta entre conocimiento científico –considerado el único válido y riguroso– y otras formas de conocimiento como el sentido común o los estudios humanísticos; preferencia por la causalidad funcional, hostil a la investigación de las "causas últimas", consideradas metafísicas, y centrada en la manipulación y transformación de la realidad estudiada por la ciencia.

Aunque tuviese como telón de fondo los estudios culturales y sociales de la ciencia que entonces emergían, mi argumentación contra este paradigma se asentaba principalmente en la reflexión epistemológica de los propios científicos, sobre todo físicos, de la cual resultaba claro que el paradigma dominante reflejaba cada vez menos la práctica científica de los científicos. Esta inadecuación si, por un lado, daba credibilidad a la crítica de las consecuencias sociales negativas de la ciencia moderna, por otro permitía vislumbrar alternativas epistemológicas, un paradigma emergente que entonces designé como ciencia posmoderna. Se trataba, como el nombre indica, de la defensa de la primacía del conocimiento científico, pero de una ciencia basada en una racionalidad más amplia, en la superación de la dicotomía naturaleza / sociedad, en la complejidad de la relación

sujeto / objeto, en la concepción constructivista de la verdad, en la aproximación de las ciencias naturales a las ciencias sociales y de éstas a los estudios humanísticos, en una nueva relación entre la ciencia y la ética asentada en la sustitución de la aplicación técnica de la ciencia por la aplicación edificante de la ciencia y, finalmente, en una nueva articulación, más equilibrada, entre conocimiento científico y otras formas de conocimiento con el objetivo de transformar la ciencia en un nuevo sentido común, para lo que propuse el concepto de doble ruptura epistemológica. En los años siguientes, esta propuesta epistemológica se desenvolvió y consolidó con las contribuciones de las epistemologías feministas y de los estudios culturales y sociales de la ciencia (Santos, 1995, 2000).[1]

Al inicio de la década de 1990 la acumulación de las crisis del capitalismo y del socialismo de los países del Este europeo me llevaron a ampliar el concepto de posmoderno y posmodernidad que pasó entonces a designar, no sólo un nuevo paradigma epistemológico, sino un nuevo paradigma social y político. Se trataba ahora de pensar la transformación social más allá del capitalismo y más allá de las alternativas teóricas y prácticas al capitalismo producidas por la modernidad occidental. La transición epistemológica y la transición social y política fueron concebidas como autónomas, sujetas a lógicas, dinámicas y ritmos distintos, pero complementarios.

Desde el inicio advertí que la designación del nuevo paradigma como posmoderno era inadecuada, no sólo porque lo definía por la negativa, sino también porque presuponía una secuencia temporal –la idea de que el nuevo paradigma sólo podía emerger después de que el paradigma de la ciencia moderna haya seguido todo su curso–. Ahora sé, por un lado, que ello estaba lejos de acontecer, por otro lado, teniendo en cuenta que el desenvolvimiento tanto científico como social no era homogéneo en el mundo, la posmodernidad podía ser fácilmente entendida como un privilegio más de las sociedades centrales, donde la modernidad había tenido una mayor realización.

Al transitar del campo epistemológico al campo social y político,

[1] Sobre los estudios culturales y sociales de la ciencia, véanse, por ejemplo, Pickering, 1992; Lynch, 1993; Jasanoff *et al.*, 1995; Galison y Stump, 1996; Latour, 1999; Kleinman, 2000 y Nunes y Gonçalves, 2001. En cuanto a la contribución de la crítica feminista al debate epistemológico, véanse Keller, 1985; Harding, 1986, 1998, 2003; Schiebinger, 1989, 1999; Haraway, 1992, 1997, así como Gardey y Lowy, 2000. Sobre los debates epistemológicos de las dos últimas décadas véase también Santos *et al.*, 2005.

se tornó evidente que el concepto de posmodernidad que proponía tenía poco que ver con el que circulara tanto en Europa como en Estados Unidos. Este último incluía en su rechazo de la modernidad –siempre pensada como modernidad occidental– el rechazo total de sus modos de racionalidad, de sus valores y de las grandes narrativas que los transformaban en faros de la transformación social emancipatoria. O sea, el posmodernismo en esa acepción incluía en la crítica de la modernidad la propia idea del pensamiento crítico que ella había inaugurado. Por esta vía, la crítica de la modernidad redundaba paradójicamente en la celebración de la sociedad que ella había conformado. Ahora, la idea de posmodernidad por mí perfilada apuntaba, al contrario, a radicalizar la crítica a la modernidad occidental, proponiendo una nueva teoría crítica que, al contrario de la teoría crítica moderna, no convirtiese la idea de la transformación emancipatoria de la sociedad en una nueva forma de opresión social. Los valores modernos de libertad, de igualdad y de solidaridad siempre me parecerán fundamentales, tan fundamentales como la crítica de las violencias que se cometieron en nombre de ellos y de la poca realización concreta que han tenido en las sociedades capitalistas.

Para contraponer mi concepción de posmodernidad al posmodernismo celebratorio la designé como posmodernismo de oposición y condensé su formulación en la idea de que vivimos en sociedades atrapadas en problemas modernos –precisamente, los que derivan de la no realización práctica de los valores de la libertad, de la igualdad y de la solidaridad– para los cuales no disponemos de soluciones modernas (Santos, 1995, 2000, 2002b). De ahí la necesidad de reinventar la emancipación social. De ahí también que mi crítica de la ciencia moderna nunca me haya llevado a perfilar el relativismo epistemológico o cultural. De ahí además que en la reconstrucción teórica por mí propuesta haya partido de ideas y concepciones que, siendo modernas, fueron marginadas por las concepciones dominantes de la modernidad. Me refiero específicamente al principio de comunidad en el pilar de la regulación social moderna y a la racionalidad estético-expresiva en el pilar de la emancipación social moderna (Santos, 2000: 45-54). No obstante, a mediados de la década de 1990 era claro para mí que tal reconstrucción sólo podía ser completada a partir de las experiencias de las víctimas, de los grupos sociales que habían sufrido con el exclusivismo epistemológico de la ciencia moderna y con la reducción de las posibilidades emancipatorias de la modernidad

occidental a las tornadas posibles por el capitalismo moderno, una reducción que, a mi entender, transformó la emancipación social en el doble, y no en lo contrario, de la regulación social. Mi apelación a aprender con el Sur –entendiendo el Sur como una metáfora del sufrimiento humano causado por el capitalismo– significaba precisamente el objetivo de reinventar la emancipación social yendo más allá de la teoría crítica producida en el Norte y de la praxis social y política que ella suscribiera (Santos, 1995: 506-518; 2000: 367-380).

En los últimos años me he convencido de que aprender con el Sur es una exigencia que, para ser llevada a cabo, obliga a algunas reformulaciones en la teorización que vengo proponiendo. Como referí, la designación "posmoderno" nunca me satisfizo, tanto más puesto que la hegemonía del posmodernismo celebratorio tornó virtualmente imposible hacer reivindicable la alternativa del posmodernismo de oposición. Por otro lado, la idea de posmodernidad apunta demasiado hacia una descripción que la modernidad occidental hace de sí misma y en esa medida puede ocultar la descripción que de ella hicieran los que sufrieron la violencia con que ella les fue impuesta. Esa violencia matricial tuvo un nombre: colonialismo. Esta violencia nunca fue incluida en la autorrepresentación de la modernidad occidental porque el colonialismo fue concebido como misión civilizadora dentro del marco historicista occidental en los términos del cual el desarrollo europeo señalaba el camino al resto del mundo, un historicismo que envuelve tanto a la teoría política liberal como al marxismo. Por lo tanto, el problema es el de saber si el "pos" en posmoderno significa lo mismo que el "pos" en poscolonial.[2] O sea, se trata de saber cuál es el sentido y los límites de una crítica radical de la modernidad occidental.

Vivimos, de facto, un tiempo intelectual complejo que se puede caracterizar de esta forma algo paradójica: la cultura y específicamente la cultura política occidental es hoy tan indispensable cuanto inadecuada para comprender y transformar el mundo. Una crítica radical de esta cultura ¿deberá involucrar tanto el carácter radical de la indispensabilidad de esta cultura, cuanto el carácter radical de su

[2] Sobre la discusión acerca del sentido de lo "pos" en poscolonial, véanse, por ejemplo, Mishra y Hodge, 1991; McClintock, 1995; Ranger, 1996; Dirlik, 1997; Ashcroft, Griffiths y Tiffin, 1998; Spivak, 1999; Loomba, 1998; Afzal-Khan y Sheshadri-Crooks, 2000.

inadecuación? En último análisis, se trata de saber si esta crítica puede ser hecha a partir de dentro o se presupone la exterioridad de las víctimas, de aquellas que sólo fueron parte de la modernidad por la violencia, exclusión y discriminación que ésta les impuso. La cuestión de la exterioridad levanta obviamente muchos problemas. Aquellos que la defienden, como, por ejemplo, Enrique Dussel (2000) y Walter Mignolo (2000), prefieren hablar de transmodernidad para designar la alternativa ofrecida por las víctimas a la modernidad occidental en cuanto resistencia. La idea de exterioridad a la modernidad occidental es central en la formulación del poscolonialismo.

A mi entender, la contraposición absoluta entre lo posmoderno y lo poscolonial es un error, pero, por otro lado, lo posmoderno está lejos de satisfacer las preocupaciones y las sensibilidades reivindicadas por el poscolonialismo.[3] Entiendo por poscolonialismo un conjunto de corrientes teóricas y analíticas, con fuerte implantación en los estudios culturales, pero hoy presentes en todas las ciencias sociales, que tienen en común dar primacía teórica y política a las relaciones desiguales entre el Norte y el Sur en la explicación o en la comprensión del mundo contemporáneo. Tales relaciones fueron constituidas históricamente por el colonialismo y el fin del colonialismo en cuanto relación política no acarreó el fin del colonialismo en cuanto relación social, en cuanto mentalidad y forma de sociabilidad autoritaria y discriminatoria. Para esta corriente es problemático saber hasta qué punto vivimos en sociedades poscoloniales. Por otro lado, el carácter constitutivo del colonialismo en la modernidad occidental hace que ello sea importante para comprender, no sólo las sociedades no occidentales que fueron víctimas del colonialismo, sino también las propias sociedades occidentales, sobre todo los patrones de discriminación social que en ellas rigieron. La perspectiva poscolonial parte de la idea de que, a partir de los márgenes o de las periferias, las estructuras de poder y de saber son más visibles. De ahí el interés de esta perspectiva por la geopolítica del conocimiento, o sea, por problematizar quién produce el conocimiento, en qué contexto lo produce y para quién lo produce.

Como ya referí, son múltiples las concepciones que se reivindican posmodernas. Las concepciones dominantes –donde pontifican nom-

[3] Analizo con más detalle las relaciones entre posmodernismo y poscolonialismo en Santos (2002c).

bres como Rorty (1979), Lyotard (1979), Baudrillard (1984), Vattimo (1987), Jameson (1991)– asumen las siguientes características: crítica del universalismo y de las grandes narrativas sobre la unilinealidad de la historia traducida en conceptos como progreso, desarrollo o modernización que funcionan como totalidades jerárquicas; renuncia a proyectos colectivos de transformación social, siendo la emancipación social considerada como un mito sin consistencia; celebración, a veces melancólica, del fin de la utopía, del escepticismo en la política y de la parodia en la estética; concepción de la crítica como deconstrucción; relativismo o sincretismo cultural; énfasis en la fragmentación, en los márgenes o periferias, en la heterogeneidad y en la pluralidad (de las diferencias, de los agentes, de las subjetividades); epistemología constructivista, no fundacionalista y antiesencialista.

Esta caracterización, necesariamente incompleta, permite identificar las principales diferencias en relación con la concepción del posmodernismo de oposición que he venido a defender. En vez de la renuncia a proyectos colectivos, propongo la pluralidad de proyectos colectivos articulados de modo no jerárquico por procedimientos de traducción que sustituyen a la formulación de una teoría general de la transformación social. En vez de celebración del fin de la utopía, propongo utopías realistas, plurales y críticas. En vez de la renuncia a la emancipación social, propongo su reinvención. En vez de la melancolía, propongo el optimismo trágico. En vez del relativismo, propongo la pluralidad y la construcción de una ética que parta desde abajo. En vez de la deconstrucción, propongo una teoría crítica posmoderna, profundamente autorreflexiva pero inmune a la obsesión de deconstruir la propia resistencia que ella funda.[4] En vez del fin de la política, propongo la creación de subjetividades transgresivas por la promoción del pasaje de la acción conformista a la acción rebelde. En vez de sincretismo acrítico, propongo el mestizaje o la hibridación con la conciencia de las relaciones de poder que en ella intervienen, o sea, con la investigación de quién hibrida a quién, o qué, o en qué contextos y con qué objetivos (Santos, 1989, 1995, 2000, 2003).

En común con las concepciones dominantes del posmodernismo,

[4] En *A crítica da razão indolente* (2000: 23-37) propongo las siguientes transformaciones en la teoría crítica: del monoculturalismo a la interculturalidad; de la pericia heroica al conocimiento edificante; de la objetividad neutra a la distinción entre objetividad y neutralidad; de la acción conformista a la acción rebelde.

el posmoderno de oposición suscribe: la crítica del universalismo y de la unilinealidad de la historia, de las totalidades jerárquicas y de las metanarrativas; el énfasis en la pluralidad, en la heterogeneidad, en los márgenes o periferias; epistemología constructivista, aunque no nihilista o relativista. No pretendo, sin embargo, hacer la contabilidad plena de las convergencias y de las divergencias y mucho menos para concluir de ella si el posmodernismo de oposición es más bien modernista que posmodernista.

La relación entre las concepciones dominantes del posmodernismo y el poscolonialismo es compleja y si no internamente contradictoria, por lo menos muy ambigua. Sin duda que la crítica del universalismo y del historicismo pone en cuestión al Occidente como centro del mundo y, en esa medida, abre posibilidades para la concepción de modernidades alternativas y, por lo tanto, para la afirmación y el reconocimiento de la diferencia, destacadamente de la diferencia histórica. Por otro lado, la idea de agotamiento de la modernidad occidental facilita la revelación del carácter invasivo y destructivo de su imposición en el mundo moderno, una revelación cara al poscolonialismo. Estas dos características han sido silenciadas en especial por algunas de las variedades de posmodernismo que han surgido en América Latina.[5]

Pienso, no obstante, que estas dos características no bastan para eliminar el eurocentrismo o etnocentrismo occidental que subyace a las concepciones dominantes del posmodernismo. En primer lugar, la celebración de la fragmentación, de la pluralidad y de la proliferación de las periferias oculta la relación desigual, central en el capitalismo moderno, entre el Norte y el Sur. La proliferación de las periferias acarrea la proliferación de los centros y con esto desaparecen las relaciones de poder entre centro y periferia que son constitutivas del capitalismo, esto es, desaparecen las diferencias capitalistas, colonial e imperial. En segundo lugar, el posmodernismo dominante mezcla frecuentemente la crítica del universalismo occidental con la reivindicación de la singularidad del Occidente como, por ejemplo, cuando Rorty (2000) afirma que la idea de "igualdad humana" es una excentricidad occidental, o que la democracia americana simboliza e incorpora los mejores valores de Occidente, ocultando así el lado oscuro del imperialismo norteamericano. Del mismo modo, Lyotard

[5] Para una visión general de las diferentes posiciones véase Slater, 2004.

(1979) concibe la ciencia como una opción occidental que contrapone al conocimiento tradicional de las sociedades no occidentales. Por otro lado, la melancolía posmoderna está repleta de estereotipos nortecéntricos al respecto del Sur cuyas poblaciones son a veces vistas como si estuvieran inmersas en una desesperanza para la cual no hay salida (Depelchin, 2005). Por último, la concepción de lo posmoderno como una autorrepresentación exclusivamente occidental está también presente en Frederic Jameson (1991) al concebir al posmodernismo como la característica cultural del capitalismo tardío. En la concepción usada por Jameson, tardío no es el capitalismo que viene tarde, sino el capitalismo más avanzado que va adelante. Por último, queda siempre por saber si la declaración del fin de las metanarrativas y de las totalidades jerárquicas no es ella misma una metanarrativa cuya totalidad y jerarquía se insinúa en la celebración de la fragmentación y de la diferencia.

Puede, pues, concluirse que, a pesar de que las concepciones posmodernas y posestructuralistas hayan hecho una contribución importante para la emergencia del poscolonialismo, no dan respuesta adecuada a las aspiraciones éticas y políticas que subyacen a este último. ¿Podrá decirse lo mismo del posmodernismo de oposición que he venido defendiendo? Pienso que no, lo que, no obstante, no implica el prescindir de reformulaciones. La concepción posmoderna que he venido a perfilar está obviamente vinculada a la concepción de modernidad occidental de la que parto. Y ahí reside alguna ambivalencia en relación al poscolonialismo. Concibo la modernidad occidental como un paradigma sociocultural que se constituye a partir del siglo XVI y se consolida entre finales del siglo XVIII y mediados del siglo XIX. Distingo en la modernidad dos pilares en tensión dialéctica: el pilar de la regulación social y el pilar de la emancipación social (Santos, 1995, 2000, 2002b). La manera en que concibo cada uno de los dos pilares es, juzgo yo, adecuada a las realidades europeas, sobre todo de los países más avanzados, pero no a las sociedades extraeuropeas hacia donde se expandió Europa. Por ejemplo, la regulación social basada en tres principios –el principio del Estado, del mercado y de la comunidad– no da cuenta de las formas de (des)regulación colonial donde el Estado es extranjero, el mercado incluye personas entre las mercancías (los esclavos) y las comunidades son arrasadas en nombre del capitalismo y de la misión civilizadora y sustituidas por una minúscula sociedad civil racializada, creada por el Estado y constituida por colo-

nos, por sus descendientes y por minúsculas minorías de asimilados. A su vez, la emancipación social es concebida como el proceso histórico de creciente racionalización de la vida social, de las instituciones, de la política y de la cultura y del conocimiento con un sentido y una dirección unilineales precisos, condensados en el concepto de progreso. Tampoco aquí tematizo específicamente la emancipación de los pueblos coloniales y mucho menos las racionalidades alternativas de las que ellos eran portadores y que fueron aniquiladas por la racionalidad de los cañones de los conquistadores y los sermones de los misioneros.

La tensión entre regulación social y emancipación social es constitutiva de las dos grandes tradiciones teóricas de la modernidad occidental: el liberalismo político y el marxismo. Las diferencias entre ellas son significativas, pues mientras el liberalismo político confina las posibilidades de emancipación al horizonte capitalista, el marxismo concibe la emancipación social en un horizonte poscapitalista. No obstante, ambos conciben el colonialismo en el marco historicista de un código temporal que coloca a los pueblos coloniales en la "sala de espera" de la historia que, a su tiempo, les traerá los beneficios de la civilización. Esto no impide que se reconozca que, dado el carácter constitutivamente colonialista del capitalismo moderno, el horizonte poscapitalista diseñado por el marxismo sea también un horizonte poscolonial. No sorprende, por eso, que, de todas las tradiciones teóricas europeas y eurocéntricas, el marxismo sea el que más ha contribuido a los estudios poscoloniales, obteniendo de ahí parte de su renovada vitalidad.

Curiosamente, es en el plano epistemológico donde el colonialismo asume mayor centralidad en la concepción de lo posmoderno de oposición que he venido a defender. La distinción que hago entre las dos formas de conocimiento afianzadas por la modernidad occidental –el conocimiento-regulación y el conocimiento-emancipación– es testimonio de esto. El conocimiento-regulación es la forma de conocimiento que se construyó a lo largo de una trayectoria entre la ignorancia concebida como caos y el saber concebido como orden, mientras que el conocimiento-emancipación se construyó a lo largo de una trayectoria entre la ignorancia concebida como colonialismo y el saber concebido como solidaridad (Santos, 1995: 25-27, 2000: 78-81). La ignorancia colonialista consiste en el rechazo del reconocimiento del otro como igual y en su conversión en objeto y asu-

mió históricamente tres formas distintas: el salvaje, la naturaleza y el Oriente. La progresiva sobreposición de la lógica de desarrollo de la modernidad occidental y de la lógica de desarrollo del capitalismo llevó a la total supremacía del conocimiento-regulación que recodificó en sus propios términos al conocimiento-emancipación. Así, la forma de ignorancia en el conocimiento-emancipación, el colonialismo, fue recodificado como forma de saber en el conocimiento-regulación, o sea, el colonialismo como orden. Es éste el proceso histórico en el cual la ciencia moderna, progresivamente al servicio del desarrollo capitalista, consolida su primacía epistemológica.[6] O sea, las dos zonas de contacto, entre la modernidad occidental y las sociedades no occidentales, la zona colonial y la zona epistemológica, ambas caracterizadas por desigualdades drásticas de poder, se fueron progresivamente transformando la una en la otra: un proceso de fusión que contribuyó precisamente a que el colonialismo como relación social sobreviviese al colonialismo como relación política.

Pero en lo posmoderno de oposición el colonialismo está aún presente en el modo como concibo las subjetividades capaces de llevar a cabo la transición paradigmática en el dominio social y político. Las concibo como construidas a partir de tres metáforas generadoras: la frontera, el barroco y el Sur (Santos, 1995: 489-518, 2000: 347-380). Todas ellas connotan la idea de margen o periferia: la frontera, como es obvio; el barroco, como un *ethos* subalterno de la modernidad occidental, y el Sur, entendido como metáfora del sufrimiento humano causado por la modernidad capitalista. Mediante la metáfora del Sur coloco las relaciones Norte / Sur en el centro de la reinvención de la emancipación social y me desmarco explícitamente del pensamiento posmoderno y posestructuralista dominante, destacadamente de Foucault, por no tematizar la subordinación imperial del Sur al Norte, como si el Norte –nosotros– fuese apenas “nosotros” y no “nosotros y ellos”. Propongo, al contrario, como orientación epistemológica, política y cultural, que nos desfamiliaricemos del Norte imperial y que aprendamos con el Sur. Pero advierto que el Sur es, él mismo, un producto del imperio y, por eso, el aprendizaje con el Sur exige

[6] La reivindicación del marxismo como ciencia y la concepción del socialismo que lo defendía como científico fue un esfuerzo en el sentido de salvaguardar a la ciencia como conocimiento-emancipación, un esfuerzo vano, ya que no impidió que la ciencia moderna se consolidase como conocimiento-regulación.

igualmente la desfamiliarización con relación al Sur imperial, o sea, con relación a todo lo que en el Sur es el resultado de la relación colonial capitalista. Así, sólo se aprende con el Sur en la medida en que se concibe éste como resistencia a la dominación del Norte y se busca en él lo que no fue totalmente desfigurado o destruido por esa dominación. En otras palabras, sólo se aprende con el Sur en la medida en que se contribuye a su eliminación en tanto producto del imperio.

Desde el inicio de la presente década he venido procurando dar consistencia política a esta orientación epistemológica, analizando la globalización como una zona de confrontación entre proyectos hegemónicos y proyectos contrahegemónicos. El Sur surge entonces como protagonizando la globalización contrahegemónica cuya manifestación más consistente es el Foro Social Mundial al que he acompañado de cerca (Santos, 2002a, 2005).

Puedo, pues, concluir que, en contraposición a las corrientes dominantes del pensamiento posmoderno y posestructuralista, el posmodernismo de oposición concibe la superación de la modernidad occidental a partir de una perspectiva poscolonial y posimperial. Podemos decir que el posmodernismo de oposición se posiciona en los márgenes o periferias más extremos de la modernidad occidental para de ahí lanzar una nueva visión crítica sobre ésta. Es evidente, con todo, que se coloca del lado de dentro del margen y no del lado de afuera. La transición posmoderna es concebida como un trabajo arqueológico de excavación en las ruinas de la modernidad occidental en busca de elementos o tradiciones suprimidas o marginalizadas, representaciones particularmente incompletas en vista de que fueron menos colonizadas por el canon hegemónico de la modernidad que nos puedan guiar en la construcción de nuevos paradigmas de emancipación social. Entre esas representaciones o tradiciones, identifico, en el pilar de la regulación, el principio de la comunidad, y en el pilar de la emancipación, la racionalidad estético-expresiva. Es con base en ellas como construyo la idea de transición paradigmática. Reconozco que verdaderamente sólo hay transiciones *post factum*. Mientras se transita, el sentido de las transformaciones es ambiguo si no es que opaco. No obstante, a pesar de eso vale la pena hablar de transición para resaltar la necesidad de experimentación e interpelar el sentido de las transformaciones, por más huidizo que éste sea. Las ruinas generan el impulso de la reconstrucción y nos permiten imaginar reconstrucciones muy distintas, incluso si los materiales para ellas no son sino las ruinas y la imaginación.

El proceso de excavación que propongo da cierta razón a Walter Mignolo (2003) al concebir mi crítica de la modernidad como una crítica interna que, por no dar el paso hacia el lado exterior del margen, no incorpora adecuadamente la perspectiva de las víctimas de la modernidad y, por lo tanto, la perspectiva poscolonial.

Aunque discrepo de esta crítica, ella me obliga a reformular o precisar algunos de mis marcos teóricos. Primero, la crítica. Mignolo hace una distinción que pretende ser inequívoca entre la "Transición paradigmática" que he propuesto y el "paradigma otro" por él propuesto, junto con Quijano, Dussel y otros. Según él, mi propuesta, la que asocia también a la de otros autores del "Sur de Europa", es una crítica no eurocéntrica del eurocentrismo de la modernidad occidental[7] y de las corrientes posmodernas[8] que busca "descentrar el eurocentrismo y disolverlo en la totalidad planetaria" (2003: 55). Al contrario, el "paradigma otro" parte de la colonialidad del poder moderno y por esa vía se coloca en una posición de total exterioridad epistemológica y cultural a la modernidad occidental. A pesar de reconocer alguna compatibilidad y hasta complementariedad en las luchas de emancipación, liberación, y descolonización entre las dos propuestas, Mignolo resalta por encima de todo las diferencias entre ellas. Dice Mignolo: "la "transición paradigmática" *llega* al mundo dispersando el eurocentrismo en la historia de las colonias, en los saberes subalternizados, en las formas de vida vilipendiadas. 'Un paradigma otro' comienza en ese lugar donde llega la transición paradigmática" (2003: 56).

Mi discordancia con relación a la caracterización mignoliana de las dos posiciones se sostiene en varios argumentos. El primer argumento tiene que ver con la caracterización de mi propuesta. Mi propuesta de reconstrucción de la emancipación social a partir del Sur y en aprendizaje con el Sur provoca que lo posmoderno de oposición pueda legítimamente concebirse como más poscolonial que posmoderno.[9]

[7] Al contrario de las críticas eurocéntricas provenientes del Atlántico del Norte y de las formuladas por la teoría del sistema mundial de Wallerstein (1974).

[8] Mignolo caracteriza correctamente la diferencia entre el posmodernismo de oposición, que perfilo, y el posmodernismo que llamo celebratorio (2003: 21).

[9] Entre 1999 y 2002 realicé un proyecto internacional sobre la "reinvención de la emancipación social" que involucró a 69 investigadores de 6 países: África del Sur, Brasil, Colombia, India, Mozambique y Portugal. Estàn publicados los primeros cinco volúmenes con los resultados científicos de este proyecto: Santos (org.), 2002a, 2002b, 2003, 2005a, 2005b.

Del hecho de yo ser originario del Sur de Europa no se puede deducir, sin más, que mi propuesta sea geopolíticamente europea del Sur. El Sur que sirve de base a mi propuesta no es el Sur de Europa sino el Sur global, creado por la expansión colonial de Europa. La concepción del conocimiento situado o perspectivizado ("*situated knowledge*" o "*standpoint knowledge*") no puede comportar determinismos geográficos o de otros tipos.[10] No siendo así, lo importante es determinar el lugar geopolítico de las teorías a partir de sus contenidos y orientaciones y no a la inversa. De otro modo, corremos el riesgo de reducir una disputa teórica a una cuestión de sociología del conocimiento. Parece ser esto lo que sucede cuando Mignolo afirma al respecto del filósofo y teólogo alemán, Franz Hinkelammert, que "por su trayectoria educativa en Alemania y su trayectoria política por muchos años en América Latina, la posición de Hinkelammert crea un puente entre la de Sousa Santos, por un lado, y la de Quijano o Dussel (y la defendida en este libro también), por el otro" (2003: 57).

Si nos concentramos, como debe ser el caso, en los contenidos teóricos es un tanto enigmática la caracterización de mi propuesta como la "dispersión" o "disolución" planetaria del eurocentrismo. Si, como Mignolo reconoce, mi propuesta es una "crítica no eurocéntrica al eurocentrismo", tal dispersión o disolución sólo puede significar que mi no eurocentrismo es, al final, eurocéntrico. Pero eso habría de ser demostrado, lo que no hace Mignolo. Por otro lado, la metáfora de las teorías que "comienzan" donde otras "acaban" contiene implícita la idea de que la teoría de la "transición paradigmática" es menos radical que la teoría del "paradigma otro". Después de tantos siglos de dominación cultural, económica y política por parte de la modernidad occidental, pensar que un "paradigma otro" se puede sustentar como ruptura total y sin estar situado en el contexto de una transición paradigmática puede ser más un efecto de la astucia de la razón moderna occidental que siempre se vio a sí misma como protagonista de rupturas con relación a lo que no puede reconocer como propio. La idea de la transición paradigmática sería menos radical si fuera pensada exclusivamente a partir de la modernidad occidental, o sea, si fuera pensada de modo no transicional. Ése no parece ser, sin

[10] De otro modo, tendríamos que problematizar el impacto político y epistemológico de las complicidades étnicas entre los colonizadores europeos del Sur y sus descendientes blancos de la América Latina.

embargo, mi caso, dada mi insistencia, no en nuevas alternativas, sino en un pensamiento alternativo de las alternativas. En los márgenes extremos de la crítica a la modernidad occidental es difícil distinguir entre el exterior y el interior del margen y, aun cuando esto sea posible, es cuestionable que tal distinción haga la diferencia. Agréguese que en el plano político, y dada la grandeza de los desafíos que se nos colocan, pienso que sería más correcto adoptar estrategias teóricas que profundicen alianzas en lugar de estrategias que las fragilicen al insistir en la diferencia descalificadora –y, al final, tan moderna– entre "nosotros" y "ellos". De cara a las relaciones de dominación y de explotación, profundas y de larga duración, que la modernidad occidental capitalista instauró globalmente, debemos centrarnos en la diferencia entre opresores y oprimidos y no en la diferencia entre los que, desde varias perspectivas y lugares, luchan contra la opresión. Por otro lado, en la propia diferencia entre opresor y oprimido la idea de la exterioridad del oprimido sólo es concebible como parte de su integración subordinada –o sea, por la exclusión– en el interior del sistema de dominación. O sea, en una relación dialéctica, la exterioridad de lo contrario es generada en el interior de la relación.

El segundo argumento crítico a la posición de Mignolo se asienta en la idea de que el éxito de la modernidad occidental reside en la dialéctica entre regulación y emancipación,[11] es decir, en una discrepancia dinámica, en un solo mundo secularizado, entre experiencias y expectativas en términos de la cual las expectativas al respecto del futuro exceden las experiencias del presente. De aquí arranca una concepción nueva de la totalidad que incluye todo lo que la modernidad es y todo lo que no es, o apenas es como potencialidad. Es esta voracidad, esta *hybris* auto y heterofágica, la que mejor caracteriza a la modernidad occidental y es ella la que justifica que la modernidad haya sido concebida de maneras tan diferentes, tan diferentes como los proyectos de alternativa que se le han confrontado. En estas condiciones, es difícil concebir una alteridad o exterioridad absoluta a la modernidad occidental, excepto tal vez en términos religiosos. Esta dificultad debe ser plenamente reconocida y es precisamente para superarla para lo que más se justifica un pensamiento y una práctica transicionales. El riesgo de adjudicarnos el reconocimiento final y glorioso de la conciencia teórica y de la "superioridad" cultural de los

[11] Véanse más adelante las observaciones autocríticas a esta concepción.

oprimidos en el mismo proceso histórico en que el capitalismo global refuerza los viejos mecanismos de opresión e inventa otros nuevos es inminente. Después de quinientos años, la imposición global de la modernidad occidental torna difícil concebir lo que le es exterior más allá de lo que le resiste y lo que le resiste, si es hecho a partir de lo exterior, está lógicamente en tránsito entre el exterior y el interior.

Dicho esto, la crítica de Mignolo muestra que son necesarias algunas reformulaciones en mi propuesta teórica. Tales reformulaciones, a pesar de ir en el sentido de profundizar la dimensión poscolonial, me obligan a cuestionar las versiones dominantes del poscolonialismo. Parece, pues, que estoy condenado a la condición de oposicionista, pasando de lo posmoderno de oposición a lo poscolonial de oposición.

En primer lugar, la modernidad occidental es originariamente colonialista. Tal como he descrito, este hecho fundador no está suficientemente resaltado. Para eso, es preciso especificar que la dialéctica de la regulación / emancipación, que yo considero constitutiva de la modernidad occidental, sólo rigió en las sociedades metropolitanas. Las sociedades colonizadas fueron excluidas de esa dialéctica y sólo pudieron "optar" entre la violencia de la represión y la violencia de la asimilación. Añádase que, sobre todo en trabajos menos recientes, sitúo históricamente mi caracterización de la modernidad en cuanto proyecto sociocultural en el final del siglo XVIII y mediados del XIX europeo. Queda, pues, por fuera lo que Dussel y Mignolo designan por primera modernidad, la modernidad ibérica, de donde parte precisamente el primer impulso colonial.[12] Si, como he defendido, el colonialismo portugués tiene características muy distintas del colonialismo hegemónico del siglo XIX, es fundamental que mi concepción de la modernidad lo incluya y lo incluya en su especificidad, dentro del sistema mundial moderno. Por otro lado, como referí en el capítulo anterior, la especificidad del colonialismo portugués induce la especificidad del poscolonialismo en el espacio geopolítico que aquél abarca.

[12] Discrepo, no obstante, de Dussel cuando atribuye exclusividad a España en la maternidad de la primera modernidad. Según él, "con Portugal estamos en la antesala, pero todavía no en la Modernidad ni en el 'sistema-mundo'" (Dussel, 2000: 55). Esta afirmación carece de fundamento, tanto en el plano socioeconómico como en el plano cultural. Al final, uno de los más insignes inspiradores de la primera modernidad fue Pedro Fonseca, el "Aristóteles portugués" uno de los coimbrenses por cuyas obras aprendieran Descartes, Leibniz y Kant.

En segundo lugar, hubo en el pasado colonialismo, como relación política, sin capitalismo, pero desde el siglo xv el capitalismo no es pensable sin el colonialismo, ni el colonialismo sin el capitalismo. En mi caracterización de la modernidad occidental he prestado más atención a las relaciones entre ésta y el capitalismo, que a las relaciones con el colonialismo. Un mayor equilibrio en el tratamiento analítico de los dos tipos de relaciones es necesario, no sólo para tornar posibles estrategias analíticas que permitan estudiar el Sur en términos que no reproduzcan su subordinación en relación con el Norte, sino también para analizar el Norte en términos que lo lleven a rechazar tal subordinación por injusta. O sea, la perspectiva poscolonial no está destinada sólo a permitir la autodescripción antiimperial del Sur, esto es, su autodestrucción en cuanto Sur imperial, sino también a permitir identificar en qué medida el colonialismo está presente como relación social en las sociedades colonizadoras del Norte, aunque ideológicamente ocultado por la descripción que éstas hacen de sí mismas. Este dispositivo analítico es particularmente necesario en el espacio geopolítico de la lengua oficial portuguesa, dada la larga duración del ciclo colonial que, en el caso de África y Asia, duró hasta el último cuarto del siglo xx.

A pesar de estar mutuamente constituidos, capitalismo y colonialismo no se confunden. El capitalismo puede desarrollarse sin el colonialismo, en cuanto relación política, como se verificó históricamente, pero no lo puede hacer sin el colonialismo en cuanto relación social, aquello que, siguiendo a Aníbal Quijano (2000), podemos designar por colonialidad del poder y del saber. Como caracterización posible del colonialismo, una caracterización suficientemente amplia para abarcar todo el polimorfismo de éste, propongo lo siguiente: el conjunto de intercambios extremadamente desiguales que establecen una privación de la humanidad en su parte más débil como condición para sobreexplotarla o para excluirla como descartable. El capitalismo, en cuanto formación social, no ha de sobreexplotar a todos los trabajadores y por definición no puede excluir y descartar a todas las poblaciones, pero, por otro lado, no puede existir sin poblaciones sobreexplotadas y sin poblaciones excluidas. No ha de confundirse capitalismo con colonialismo, tampoco se puede confundir la lucha anticapitalista y la lucha anticolonial o poscolonial, pero ninguna de ellas puede ser llevada a cabo con éxito sin la otra.

Estas dos reformulaciones plantean algunos desafíos teóricos, ana-

líticos y políticos a las teorías sociales que se pautaron por ellas. Pero antes de referirme a los desafíos, quiero referirme al carácter oposicional de la concepción de poscolonialismo aquí defendida. Como mencioné arriba, las reformulaciones que propongo entran en diálogo conflictivo con las versiones dominantes del poscolonialismo. Identifico, en lo que sigue, algunos de esos puntos de conflicto.

El primer punto de conflicto tiene que ver con la versión culturalista de los estudios poscoloniales. Los estudios poscoloniales han sido predominantemente estudios culturales, análisis críticos de discursos literarios y otros de mentalidades y subjetividades sociales, ideologías y prácticas simbólicas que presuponen la jerarquía colonial y la imposibilidad para el colonizado de expresarse en sus propios términos, los cuales se reproducen incluso después de que el vínculo político colonial ha terminado. Se trata de una investigación importante pero que, si queda confinada a la cultura, puede correr el riesgo de ocultar u oscurecer la materialidad de las relaciones sociales y políticas que hacen posibles, cuando no exigen, la reproducción de esos discursos, ideologías y prácticas simbólicas. Sin querer establecer prioridades entre luchas económicas, sociales, políticas o culturales –para mí, todas ellas son políticas en cuanto confrontan las estructuras del poder–, es importante desarrollar marcos analíticos que las comprendan a todas ellas. La presencia, a veces demasiado explícita, de tradiciones eurocéntricas en los estudios poscoloniales, como, por ejemplo, la deconstrucción y el postestructuralismo, contribuyen, a mi entender, a un cierto desarme político de estos estudios. El énfasis en el reconocimiento de la diferencia sin un énfasis comparable en las condiciones económicas, sociales y políticas que garanticen la igualdad en la diferencia corre el riesgo de combinar denuncias radicales con la pasividad práctica ante las tareas de resistencia que se imponen. Esto es tanto más grave cuanto es cierto que en las condiciones del capitalismo global en que vivimos no hay reconocimiento efectivo de la diferencia (racial, sexual, étnica, religiosa, etc.), sin redistribución social. Por otro lado, el posestructuralismo llevado al extremo puede tornar invisible o trivializar las formas dominantes de poder y en esa medida neutralizar la construcción de la resistencia contra ellas. El posestructuralismo radical ha preferido un estructuralismo dúctil y plural, como, por ejemplo cuando identifico seis espacios-tiempo donde se producen las seis formas de poder principales en las sociedades capitalistas contemporáneas: el patriarcado, la explotación, la

diferenciación desigual, el fetichismo de las mercancías, la dominación y el intercambio global desigual (Santos, 2000: 261-367).

El segundo punto de conflicto con las concepciones dominantes del poscolonialismo tiene que ver con la articulación entre capitalismo y colonialismo. Las concepciones dominantes tienden a privilegiar el colonialismo y la colonialidad como factor explicativo de las relaciones sociales. Por ejemplo, Aníbal Quijano considera que todas las formas de opresión y de discriminación existentes en las sociedades coloniales –de la discriminación sexual a la étnica y a la clasista–, fueron reconfiguradas por la opresión y discriminación colonial, la cual subordinó a su lógica a todas las demás. Así, el hecho de que estuviéramos en sociedades patriarcales no impedía que la mujer blanca colona estuviese por encima del hombre negro o indígena. Esta posición tiene algún paralelismo con las concepciones marxistas clásicas que atribuyen al capitalismo y a la discriminación de clase el producir un papel explicativo privilegiado en la reproducción de las demás formas de discriminación existentes en las sociedades capitalistas. A mi entender, tanto en las sociedades coloniales y ex coloniales, el colonialismo y el capitalismo son parte integrante de la misma constelación de poderes y, por eso, no parece adecuado privilegiar uno de ellos en la explicación de las prácticas de discriminación. Por ejemplo, no pienso que en las sociedades coloniales la discriminación contra las mujeres sea un producto del colonialismo o incluso del capitalismo. La importancia del colonialismo y de la colonialidad en la explicación o comprensión de las realidades sociales en las sociedades que sufrieron el colonialismo es suficientemente significativa para no tener que ser dramatizada más allá de lo que es razonable y puede ser legítimamente refutable por la complejidad de las sociedades en que vivimos. No pienso, por ejemplo, que las relaciones de clase sean siempre y de la misma forma sobredeterminadas por el colonialismo y por la colonialidad. Deben evitarse los *a priori* analíticos que antepongan principios a la revelación de la riqueza y de la complejidad de las sociedades. Y si esto vale para las sociedades coloniales, vale, por mayores razones, para las sociedades colonizadoras. Con relación a estas últimas, es ya suficientemente importante el reconocimiento de que el colonialismo, incluso mucho después de terminar como relación política, continúa impregnando algunos aspectos de la cultura, de los patrones de racismo y de autoritarismo social e incluso de las visiones dominantes de las relaciones internacionales.

Por la misma razón, encuentro errado que la crítica poscolonial se centre más en la modernidad occidental que en el capitalismo. En este dominio, sugiero dos principios de precaución. Primero, deben ser consideradas ilusorias todas las luchas victoriosas contra la hegemonía cultural de la modernidad occidental si, después de ellas, el mundo no fue menos confortable al capitalismo global; segundo, no se debe saludar la sobrevivencia del capitalismo a la modernidad occidental a menos que estuviéramos ciertos de que el capitalismo no se alió a una barbarie peor.

La tercera dimensión del carácter oposicional del poscolonialismo que propongo tiene que ver con la provincialización de Europa, una idea de Hans-Georg Gadamer recientemente popularizada por Dipesh Chakravarty (2000). La provincialización de Europa pretende designar el proceso histórico –iniciado en 1914 y concluido con el fin de la segunda guerra mundial– de pérdida de centralidad cultural y política de Europa en el sistema mundial moderno y la consecuente crisis de los valores e instituciones que Europa difundió como universales a partir del siglo XIX. Esta idea es central al poscolonialismo y es también cara al posmodernismo. Estoy básicamente de acuerdo con ella pero propongo una profundización de la reflexión que ella suscita. Las concepciones dominantes del poscolonialismo, lo mismo que provincializan a Europa, la esencializan, o sea, la convierten en una entidad monolítica que se contrapone de modo uniforme a las sociedades no occidentales. Tal esencialización descansa siempre en la transformación de una parte de Europa en su todo. Así, el poscolonialismo dominante universaliza la experiencia colonial a partir del colonialismo británico y de algún modo el poscolonialismo latinoamericano emergente procede del mismo modo, partiendo ahora del colonialismo ibérico. En ambos casos, el colonizador es concebido como representante de Europa en confrontación con el resto del mundo. Ahora, no sólo hubo históricamente varias Europas como hubo y hay relaciones desiguales entre los países de Europa, incluyendo relaciones coloniales, como lo ilustra el caso de Irlanda. No sólo hubo varios colonialismos, como fueron complejas las relaciones entre ellos, por lo que algo está errado si tal complejidad no se refleja en las propias concepciones del poscolonialismo.

Propongo, así, una reprovincialización de Europa que atienda a las desigualdades en el interior de Europa y al modo en que ellas influyeron en los diferentes colonialismos europeos. Es importante mostrar

las especificidades del colonialismo portugués o español en relación con el colonialismo británico o francés porque de ellas habrá de resultar la especificidad del poscolonialismo en el área geopolítica del español o del portugués en relación con el poscolonialismo en el área geopolítica del inglés o del francés. Pero todavía más importante es tematizar las desigualdades en el seno de Europa entre los diferentes países colonizadores. El hecho de que Portugal, centro de un imperio colonial, haya sido, él mismo, durante más de un siglo, una colonia informal de Inglaterra y haya sido descrito, a lo largo de siglos, por los países del Norte de Europa como un país con características sociales y culturales semejantes a aquellas que los países europeos, incluyendo los portugueses, atribuían a los pueblos colonizados de ultramar, tiene que tener un impacto específico en la concepción del poscolonialismo en el espacio geopolítico portugués y en la vigencia de ella, tanto en las sociedades colonizadas por los portugueses, como en la sociedad portuguesa, del pasado y del presente.

La provincialización o la descentración de Europa, debe, pues, poner atención, no sólo en los diferentes colonialismos, sino en los diferentes procesos de descolonización. En este dominio, el contraste entre la descolonización americana y la descolonización africana o asiática tiene que ser traído a colación. Porque, con la excepción de Haití, las independencias en las Américas significaron la entrega de esos territorios a los descendientes de europeos, la provincialización o descentración de Europa habrá de acarrear la provincialización o descentración de las Américas, la zona colonial donde habrá más Europa. ¿Será por coincidencia que las tesis posmodernistas hayan tenido más aceptación en la América Latina de la que tuvieron en África?

En conclusión, el poscolonialismo de oposición por el que abogo y que resulta orgánicamente del posmodernismo de oposición que he venido defendiendo, obliga a ir, no sólo más allá del posmodernismo, sino también más allá del poscolonialismo. Invita a una comprensión no occidental del mundo en toda su complejidad y en la cual habrá de caber la tan indispensable como inadecuada comprensión occidental del mundo occidental y no-occidental. Esta comprensión y esta complejidad son el lastre histórico, cultural y político donde emerge la globalización contrahegemónica como la alternativa construida por el Sur en su extrema diversidad. Lo que está en juego no es sólo la contraposición entre el Sur y el Norte, es también la contraposición entre el Sur del Sur y el Norte del Sur y entre el Sur del Norte y el Norte del Norte.

De esta concepción amplia del poscolonialismo, que incluye el propio colonialismo interno, y su articulación con los otros sistemas de poder y de discriminación que provocan las desigualdades del mundo, emergen las tareas de la globalización contrahegemónica, las cuales, a su vez, colocan nuevos desafíos a la teoría crítica que se viene construyendo del posmodernismo de oposición al poscolonialismo de oposición. De otro modo, los desafíos de la globalización contrahegemónica obligan a ir más allá de lo posmoderno y de lo poscolonial en la comprensión transformadora del mundo. Por un lado, la inmensa variedad de los movimientos y acciones que integran la globalización contrahegemónica no cabe en las formas de descentración que tanto el posmodernismo, con relación a la modernidad occidental, como el poscolonialismo, con relación al colonialismo occidental, han venido a proponer. Por otro, la agregación de voluntades y la creación de subjetividades que protagonizan acciones transformadoras colectivas exigen que el nuevo pensamiento crítico sea complementado por la formulación de nuevas alternativas, lo que el posmodernismo se rehúsa a hacer y el poscolonialismo sólo ha hecho muy parcialmente.

Identifico los siguientes desafíos principales. El primer desafío puede ser formulado así: pensar la emancipación social sin una teoría general de la emancipación social. Al contrario del posmodernismo celebratorio, sostengo que la emancipación social continúa siendo una exigencia ética y política, tal vez más pertinente que nunca, en el mundo contemporáneo. Al contrario de algún poscolonialismo, no considero que el término emancipación social deba ser descartado por ser moderno y occidental. Tiene, eso sí, que ser profundamente reconceptualizado para integrar las propuestas emancipatorias de transformación social formuladas por los diferentes movimientos y organizaciones que componen la globalización contrahegemónica y que tienen muy poco que ver, en términos de objetivos, estrategias, sujetos colectivos y formas de actuación, con aquellas que constituyeran históricamente los patrones occidentales de emancipación social.

Imaginar creíblemente la emancipación social sin el recurso a una teoría general de la emancipación social es una tarea difícil, no sólo por no disponer de una teoría general constituye una novedad absoluta en el mundo occidental, sino también porque no todos los movimientos que luchan por la emancipación social aceptan que se abdique de la necesidad de una teoría general. Entre los que no lo aceptan es grande el debate sobre la formulación más adecuada de la

teoría general a adoptar. Pienso, por eso, que un trabajo previo reside en la creación de un consenso sobre la no necesidad o imposibilidad de una teoría general. Es preciso mostrar convincentemente que una teoría general de la transformación social acarrea dos resultados considerados hoy inaceptables por la gran mayoría de los grupos sociales que componen la globalización contrahegemónica.[13] Por un lado, como consecuencia de la teoría general, algunas luchas, objetivos o agentes sociales serán puestos en la sala de espera de la historia por no haber llegado aún su tiempo; por otro lado, otras luchas, objetivos y agentes sociales serán reconocidos como legítimos pero integrados en totalidades jerárquicas que les atribuyen posiciones subordinadas con relación a otras luchas, objetivos o agentes sociales.

Para subrayar la necesidad de tal consenso que se traduzca en un cierto universalismo negativo –la idea de que ninguna lucha, objetivo o agente tiene la receta general para la emancipación social de la humanidad– he propuesto que, en esta fase de transición, si no precisamos de una teoría general de la emancipación social, precisamos, por lo menos, de una teoría general sobre la imposibilidad de una teoría general. En sustitución de la teoría general de la emancipación social propongo un procedimiento de traducción entre los diferentes proyectos parciales de emancipación social. El trabajo de traducción busca transformar la inconmensurabilidad en diferencia, una diferencia que torne posible la intelegibilidad recíproca entre los diferentes proyectos de emancipación social sin que ninguno pueda subordinar en general o absorber a cualquier otro.

El segundo desafío consiste en determinar en qué medida la cultura y la filosofía política occidental son hoy indispensables para reinventar la emancipación social. Y, en la medida en que lo sean, es necesario saber si tal indispensabilidad puede ir a la par con la constatación de su inadecuación y, por lo tanto, con la búsqueda de articulación con culturas y filosofías políticas no occidentales. Se trata, pues, de saber en qué medida algunos de los elementos de la cultura política europea son hoy patrimonio cultural y político mundial. Ejemplifiquemos con algunos de esos elementos: derechos humanos, secularismo, ciudadanía, Estado, sociedad civil, esfera pública, igualdad ante la ley, el individuo, la distinción entre lo público y lo privado, democracia, justicia social, racionalidad científica, soberanía popular. Es-

[13] Desarrollo este tema en detalle en Santos, 2005.

tos conceptos fueron proclamados en teoría y muchas veces negados en la práctica y, con el colonialismo, fueron aplicados para destruir culturas políticas alternativas. Pero la verdad es que también fueron usados para resistir contra el colonialismo y otras formas de opresión. Añádase que, hasta en el Norte, estos conceptos han sido sometidos a trabajo crítico y hay de ellos hoy formulaciones muy contrastantes, unas más excluyentes y eurocéntricas que otras, formulaciones hegemónicas y contrahegemónicas, siendo estas últimas frecuentemente parte integrante de los proyectos emancipatorios, poscoloniales o anticapitalistas originarios del Sur. ¿Podrán las ideas que subyacen a estos conceptos ser formulados por otros conceptos no occidentales? ¿Podrán estos conceptos ser sustituidos por otros no occidentales, con provecho para las luchas emancipatorias? Dudo que se pueda dar una respuesta general, afirmativa o negativa, a esta pregunta. Como idea reguladora de la investigación y de la práctica en este dominio, sugiero que se dé igual peso a la idea de indispensabilidad y a la idea de inadecuación, o sea, de incompletud. Si así se hiciere, estamos en condiciones de enfrentar el tercer desafío.

El tercer desafío consiste en saber cómo maximizar la interculturalidad sin suscribir el relativismo cultural y epistemológico. En otras palabras, se trata de construir una posición ética y política sin fundarla en ningún principio absoluto, sea él la naturaleza humana o el progreso, ya que fue en nombre de ellos como históricamente muchas aspiraciones emancipatorias se tradujeron en violencias y atrocidades, sobre todo en el Sur. Por otro lado, desde el punto de vista de la pragmática de la emancipación social, el relativismo, en cuanto ausencia de criterios de jerarquías de validez entre diferentes formas de conocimiento, es una posición insostenible porque torna imposible cualquier relación entre conocimiento y sentido de transformación social. Si todo vale y vale igualmente como conocimiento, todos los proyectos de transformación social son igualmente válidos o, lo que es lo mismo, son igualmente inválidos.

Es en el campo de este desafío donde la verificación de la inadecuación o incompletud de los conceptos de la cultura política occidental debe servir de impulso a la búsqueda de conceptos alternativos oriundos de otras culturas y a la promoción de diálogos entre ellas, diálogos que he designado como hermenéutica diatópica, y que podrán conducir a universalismos regionales o sectoriales construidos partiendo desde abajo, o sea, a esferas públicas globales contrahege-

mónicas a las que también he llamado cosmopolitismo subalterno o insurgente.

Finalmente, el cuarto desafío puede formularse así: ¿es posible dar sentido a las luchas sociales sin dar sentido a la historia? ¿Es posible pensar la emancipación social fuera de conceptos como progreso, desarrollo, modernización? El poscolonialismo ha venido haciendo una crítica radical al historicismo. Sustentado en lo que designo por monocultura del tiempo lineal, el historicismo parte de la idea de que toda la realidad social es determinada históricamente y debe ser analizada y evaluada en función del lugar del periodo que ocupa en un proceso de desarrollo histórico concebido como unívoco y unidireccional. Por ejemplo, en un periodo dominado por la agricultura mecanizada e industrializada, el pequeño campesino artesanal o de subsistencia debe ser considerado como algo anacrónico o atrasado. Dos realidades sociales que ocurren en simultáneo no son necesariamente contemporáneas.

El historicismo es hoy criticado tanto por las corrientes posmodernas como por las poscoloniales. Por un lado, él impide pensar que los países más desarrollados, lejos de mostrar el camino de desarrollo a los menos desarrollados, lo bloquean o sólo permiten a esos países seguirlo en condiciones que reproducen su subdesarrollo. En la concepción de las etapas de desarrollo queda siempre por explicar el hecho de que los países más desarrollados vieron iniciado su proceso de desarrollo sin necesidad de confrontarse con otros países que ya estaban más desarrollados que ellos. Para ir más allá de desacreditar la idea de modelos alternativos de desarrollo o también de alternativas al desarrollo, el historicismo torna imposible pensar que los países menos desarrollados sean más desarrollados que los desarrollados en algunas características específicas. Éstas son siempre interpretadas en función del estadio general de desarrollo en que la sociedad se encuentra.

Dada la hegemonía de esta concepción, presente de múltiples formas en la comunidad científica, en la opinión pública, en las organizaciones multilaterales, en las agencias de ayuda para el desarrollo y en la relaciones internacionales, no es fácil responder a la cuestión que formulé y la respuesta negativa será siempre la más razonable. Cómo atribuir sentido emancipatorio a las luchas sociales si la historia en que ellas ocurren está, ella misma, desprovista de dirección en el sentido de la emancipación social.

La crítica del historicismo y de la monocultura temporal en que se

asienta torna imposible una metanarrativa de la emancipación social (sea ella, el socialismo u otra), pero precisamente lo hace para tornar posible la formulación y prosecución de múltiples narrativas de emancipación social, en el sentido que les atribuí más arriba. No hay emancipación, hay emancipaciones y lo que las define como tal no es una lógica histórica, son antes criterios éticos y políticos. No habiendo una lógica histórica que nos dispense de las cuestiones éticas suscitadas por la acción humana, sólo nos resta enfrentar estas últimas. Y como no hay una ética universal, sólo nos resta el trabajo de traducción y la hermenéutica diatópica y la confrontación pragmática de las acciones con sus resultados. En términos éticos, el cosmopolitismo de los oprimidos sólo puede resultar de una convergencia de la humanidad tal como John Dewey (1960) proponía. En los últimos años, el Foro Social Mundial ha venido a ser un embrión de esta convergencia (Santos, 2005).

Conclusión

¿Puede el trabajo de un científico social, oriundo de un país colonizador, contribuir al poscolonialismo de modo diferente al de ser objeto de estudios poscoloniales?[14] Esta pregunta tiene que ser hecha dado un cierto esencialismo nativista que a veces se infiltra en el poscolonialismo. Si es difícil responder a la cuestión ¿"puede la víctima hablar"?, lo es aún más responder a la cuestión ¿"quién puede hablar en nombre de la víctima"? Como rechazo el esencialismo en cualquier versión, no tengo dudas de que la biografía y la bibliografía son inconmensurables, aunque se puedan influir mutuamente. Todo el conocimiento es contextual pero el contexto es una construcción social, dinámica, producto de una historia que nada tiene que ver con el determinismo arbitrario de origen.

Y ese contexto tiene para los sociólogos de lengua oficial portuguesa un interés que trasciende en mucho las cuestiones personales. De ahí que vengan a propósito dos notas de sociología del conocimiento.

El espacio científico y sociocultural de la lengua oficial portuguesa tiene dos características que le confieren, potencialmente, por lo menos, alguna especificidad en el conjunto de estudios poscoloniales. La

[14] Véase más arriba mi respuesta a la crítica de Mignolo.

primera es que, dado el hecho de que el ciclo imperial haya durado hasta hace treinta años, están aún hoy activos en este espacio, felizmente, muchos intelectuales, científicos sociales y activistas políticos que participaron en la lucha contra el colonialismo en su sentido más consistente, o sea, en cuanto relación política. La duración del colonialismo portugués hasta el último cuarto del siglo XX (en el caso de Timor del Este, hasta 1999) es un anacronismo histórico, pero hoy nos interesa como hecho sociológico cuya presencia en nuestra contemporaneidad está por explorarse. En las luchas anticoloniales hubo solidaridades y complicidades importantes entre los que luchaban en las colonias y los que luchaban en la "metrópoli" y también esas solidaridades y sus evoluciones están por evaluarse. Mientras que en otros espacios es el colonialismo, en tanto relación social, el que domina los estudios poscoloniales, en el espacio de la lengua oficial portuguesa, por lo menos en lo que dice respecto a África y a Timor del Este, el colonialismo político tiene aún una importancia significativa en la comprensión y explicación de la contemporaneidad, tanto de la sociedad colonizadora, como de las sociedades colonizadas –y cuando hablo de contemporaneidad lo hago en su sentido más abarcante–, del Estado a la administración pública, de las políticas de educación a las identidades, del conocimiento sociólogo a la opinión pública, de la forma de discriminación social en el interior de los países que componen este espacio a las relaciones internacionales entre ellos. O sea, en este espacio los procesos de descolonización son parte de nuestra actualidad política y también ellos contienen especificidades que correrán el riesgo de ser desvalorizadas u olvidadas si el canon del poscolonialismo hegemónico (o sea, británico) domina acríticamente. Dos ilustraciones apenas a la espera de ser confrontadas con los sociólogos de este espacio. Goa es la región del mundo que estuvo más tiempo sujeta a la ocupación colonial efectiva, entre 1510 y 1962, y es también la única en que la liberación del colonialismo portugués no dio lugar a la independencia, aunque ésta no sea la opinión de la India. Por otro lado, Timor del Este, largamente colonizado, semidescolonizado en el seguimiento de la revolución del 25 de abril de 1974, recolonizado por Indonesia asciende finalmente a la independencia en 1999 gracias a la voluntad de su pueblo y a una extraordinaria solidaridad internacional, en que se alentó la solidaridad, verdaderamente sorprendente en su intensidad, del pueblo y después del gobierno de la ex potencia colonial multisecular.

La segunda nota de sociología del conocimiento fue ya anunciada

atrás y está en relación con los desafíos analíticos que la especificidad del colonialismo portugués nos coloca y el modo en que ella se refleja en los estudios poscoloniales de esta área geopolítica y cultural. Referí más arriba que la concepción del posmodernismo de oposición que he venido a perfilar se posiciona ideológicamente en los márgenes extremos de la modernidad occidental, aunque del lado de dentro de ellos. Tal posicionamiento, tal vez facilitado por el contexto en que la concepción fue construida, teniendo presente la realidad social y política de uno de los países menos desarrollados de Europa, un país que por un corto periodo lideró la primera modernidad del siglo XVI para entrar después en un proceso de decadencia. Si esta decadencia, por un lado, arrastró consigo a las colonias, por otro lado, abrió espacios para articulaciones coloniales que tienen poco que ver con las que dominaran el colonialismo hegemónico. Como referí arriba, el impacto de esa especificidad en los estudios poscoloniales está todavía por estudiarse. Se trata de una tarea compleja porque cualquiera que sea el tema de investigación social sobre el que nos ocupemos, lo estudiamos a partir de marcos teóricos y analíticos que fueron construidos por las ciencias sociales hegemónicas en otros espacios geopolíticos que no son el nuestro. Es cierto que en los últimos treinta años fueron hechos enormes progresos en el sentido de adecuar nuestro conocimiento –y no hablo sólo de los marcos teóricos y analíticos, hablo también de los procesos, prácticas y organización del conocimiento científico– a las realidades de nuestros países. Pero tengo razones para creer que la tarea está lejos de estar terminada. En la medida en que vivimos la experiencia de desadecuación de las teorías que heredamos o vamos adoptando a la realidad social que está delante de nosotros y que somos nosotros, se abre una sutil fractura de malestar en nuestros procesos cognitivos por donde se insinúa la cuestión *quizá* más dilemática: quienes somos nosotros en este espacio de lengua oficial portuguesa, con nuestras diferencias y complicidades integrados en un mundo crecientemente globalizado, según una lógica en cuyo diseño tenemos, cuanto más, una participación subordinada, una lógica que o tribializa o, por el contrario, dramatiza nuestras diferencias, pero, en cualquier caso, bloquea la construcción de las complicidades. O sea, el *déficit* de representación en nombre propio que es inherente al colonizado, como bien han mostrado los estudios poscoloniales, parece envolver, en nuestro caso, tanto al colonizado como al propio colonizador, lo que sugiere la necesidad de un poscolonialismo de nuevo tipo. Sea como fuere, sospecho que

durante bastante tiempo todos nuestros estudios, cualquiera que sea el tema, serán también estudios identitarios. Estamos, pues, colocados en la contingencia de comenzar a vivir nuestra experiencia en el reverso de la experiencia de los otros. Si esta contingencia fuera vivida como vigilancia epistemológica, se fundaría en ella un nuevo cosmopolitismo cordial, que no nace espontáneamente, como quería Sérgio Buarque de Holanda, pero que puede ser construido como tarea eminentemente política y cultural, trabajando sobre condiciones históricas y sociológicas que, no siendo propias, le son propicias.

BIBLIOGRAFÍA

Afzal-Khan, Fawzia y Kalpana Sheshadri-Crooks (2000), *The Pre-occupation of Postcolonial Studies,* Durham, Duke University Press.

Ashcroft, Bill, Gareth Griffiths y Helen Tiffin (orgs.) (1998), *Key Concepts in Postcolonial Studies*, Routledge, Nueva York.

Baudrillard, Jean (1981), *Simulacres et Simulations*, París, Galilée.

Chakrabarty, Dipesh (2000), *Provincializing Europe: Postcolonial Thought and Historical Difference*, Princeton, Princeton University Press.

Depelchin, Jacques (2005), *Silences in African History: Between the Syndromes of Discovery and Abolition,* Dar Es Salaam, Mkuki na Nyota Publishers.

Dirlik, Arif (1997), *The Postcolonial Aura: Third World Criticism in the Age of Global Capitalism*, Boulder, Westview.

Dussel, Enrique (2000), *Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión,* Madrid, Trotta.

Galison, Peter y David J. Stump (orgs.) (1996), *The Disunity of Science: Boundaries, Contexts, and Power*, Stanford, Stanford University Press.

Gardey, Delphine y Ilana Löwy (orgs.) (2000), *L'invention du naturel. Les sciences et la fabrication du féminin et du masculin*, París, Éditions des Archives Contemporaines.

Haraway, Donna J. (1992), *Primate Visions: Gender, Race, and Nature in the World of Modern Science*, Londres, Verso.

—— (1997), *Modest_Witness@Second_Millenium. FemaleMan©_ Meets_Oncomouse™: Feminism and Technoscience*, Nueva York, Routledge.

Harding, Sandra (1986), *The Science Question in Feminism*, Ithaca, Cornell University Press.

—— (1998), *Is Science Multicultural? Postcolonialisms, Feminisms, and Epistemologies*, Bloomington, Indiana University Press.

Harding, Sandra (org.) (2003), *The Feminist Standpoint Theory Reader: Intellectual and Political Controversies*, Nueva York, Routledge.

Jameson, Fredric (1991), *Postmodernism, or the Cultural Logic of Late Capitalism,* Durham, Duke University Press.

Jasanoff, Sheila, Gerald E. Markley, James Peterson y Trevor Pinch (orgs.) (1995), *Handbook of Science and Technology Studies,* Thousand Oaks, California, Sage.

Keller, Evelyn F. (1985), *Reflections on Gender and Science,* New Haven, Yale University Press.

Kleinman, Daniel L. (ed.) (2000), *Science, Technology and Democracy,* Nueva York, State University of New York Press.

Latour, Bruno (1999), *Pandora's Hope: Essays on the Reality of Science Studies,* Cambridge, MA, Harvard University Press.

Loomba, Ania (1998), *Colonialism/Postcolonialism,* Nueva York, Routledge.

Lynch, Michael (1993), *Scientific Practice and Ordinary Action: Ethnomethodology and Social Studies of Science,* Cambridge, Cambridge University Press.

Lyotard, Jean-François (1979), *La condition pós-moderne,* París, Les Éditions de Minuit.

McClintock, Anne (1995), *Imperial Leather: Race, Gender, and Sexuality in the Colonial Context,* Nueva York, Routledge.

Mignolo, Walter D. (2000), *Local Histories/Global Designs: Coloniality, Subaltern Knowledges and Border Thinking,* Princeton, Princeton University Press.

—— (2003), *Historias locales, diseños globales: Colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo,* Barcelona, Akal.

Mishra, Vijay y Bob Hodge (1991), "What is Post(-)colonialism?" *Textual Practice,* 5(3), pp. 399-415.

Nunes, João Arriscado, Gonçalves, Maria E. (orgs.) (2001), *Enteados de Galileu? A semiperiferia no sistema mundial da ciência,* Porto, Edições Afrontamento.

Pickering, Andrew (org.) (1992), *Science as Practice and Culture,* Chicago, University of Chicago Press.

Quijano, Aníbal (2000), "Colonialidad del poder y clasification social", *Journal of World-Systems Research,* 6(2), 342-386.

Ranger, Terence (1996), "Postscript: Colonial and Postcolonial Identities", en R. Werbner y T. Ranger (orgs.), *Postcolonial Identities in Africa,* Londres, Zed Books, pp. 271-281.

Rorty, Richard (1979), *Philosophy and the Mirror of Nature,* Princeton, Princeton University Press.

—— (2000), *Philosophy and Social Hope,* Nueva York, Penguin.

Santos, Boaventura de Sousa (1989), *Introdução a uma ciência pós-moderna,* Río de Janeiro, Graal.

—— (1995), *Toward a New Common Sense: Law, Science and Politics in the Paradigmatic Transition,* Londres, Routledge.

—— (2000), *A crítica da razão indolente. Contra o desperdício da experiência, para um novo senso comum,* São Paulo, Cortez Editora.

Santos, Boaventura de Sousa (2002a). "Os processos da globalização", en B. S. Santos (org.), *Globalização e ciências sociais,* São Paulo, Cortez Editora, pp. 25-104.

Santos, Boaventura de Sousa (2002b), *Toward a New Legal Common Sense: Law, Globalization, and Emancipation,* Londres, Butterworths.
—— (2002c), "Entre Prospero e Caliban: Colonialismo, pós-colonialismo e inter-identidade", en M.I. Ramalho y A.S. Ribeiro (orgs.), *Entre ser e estar. Raízes, percursos e discursos da identidade,* Porto, Edições Afrontamento.
—— (2003), *Um discurso sobre as ciências,* São Paulo, Cortez Editora.
—— (2005), *Fórum Social Mundial: Manual de uso,* São Paulo, Cortez Editora.
Santos, Boaventura de Sousa, Maria Paula G. Meneses y João Arriscado Nunes (2005), "Para ampliar o cânone da Ccência: a diversidade epistemológica do mundo" en B. S. Santos (org.), *Semear outras soluções: Os caminhos da biodiversidade e dos conhecimentos rivais,* Río de Janeiro, Civilização Brasileira (Coleção Reinventar a Emancipação Social: para novos manifestos), pp. 21-25.
Santos, Boaventura de Sousa (org.) (2002a), *Democratizar a democracia: os caminhos da democracia participativa,* Río de Janeiro, Civilização Brasileira (Coleção Reinventar a Emancipação Social: para novos manifestos).
—— (2002b), *Produzir para viver: os caminhos da produção não capitalista,* Río de Janeiro, Civilização Brasileira (Coleção Reinventar a Emancipação Social: para novos manifestos).
—— (2003), *Reconhecer para libertar: os caminhos do cosmopolitismo cultural,* Río de Janeiro, Civilização Brasileira (Coleção Reinventar a Emancipação Social: para novos manifestos).
—— (2005a), *Semear outras soluções: os caminhos da biodiversidade e dos conhecimentos rivais,* Río de Janeiro, Civilização Brasileira (Coleção Reinventar a Emancipação Social: para novos manifestos).
—— (2005b), *Trabalhar o mundo: os caminhos do novo internacionalismo operário,* Río de Janeiro, Civilização Brasileira (Coleção Reinventar a Emancipação Social: para novos manifestos).
Schiebinger, Londa (1989), *The Mind has No Sex: Women in the Origins of Modern Science,* Cambridge, MA, Harvard University Press.
—— (1999), *Has Feminism Changed Science?* Cambridge, MA, Harvard University Press.
Slater, David (2004), *Geopolitics and the Post-Colonial: rethinking North-South Relations,* Oxford, Blackwell.
Spivak, Gayatri (1999), *A Critique of Postcolonial Reason: toward a History of the Vanishing Present,* Cambridge, MA, Harvard University Press.
Vattimo, Gianni (1987), *O fim da modernidade. Niilismo e hermenêutica na cultura pós-moderna,* Lisboa, Presença.
Wallerstein, Immanuel (1974), *The Modern World-System I: Capitalism Agriculture and the Origins of the European World Economy in the Sixteenth Century,* Nueva York, Academic Press. [*El moderno sistema mundial. I: La agricultura capitalista y los orígenes de la economía-mundo europea en el siglo XVI,* Madrid-México, Siglo XXI, 1989].

ÍNDICE